Еврейская эмиграция из России. 1881–2005



International Center
for Russian
and East European
Jewish Studies

Jewish Emigration from Russia. 1881–2005

Edited by
Oleg Budnitskii

Compiled by
Olga Belova

MOSCOW • ROSSPEN • 2008

Международный
исследовательский центр
российского
и восточноевропейского
еврейства

Еврейская эмиграция из России. 1881–2005

Ответственный редактор
О. В. Будницкий

Составитель
О. В. Белова

МОСКВА•РОССПЭН•2008

УДК 325(082.1)(47+57)“15/19”
ББК 66.1(2)6
Е22

Еврейская эмиграция из России. 1881–2005 / Отв. ред.
Е22 О. В. Будницкий. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. — 447 с., ил.

ISBN 978-5-8243-0959-1

В сборник вошли материалы научной конференции, организованной Международным исследовательским центром российского и восточноевропейского еврейства, прошедшей в декабре 2006 г. в Москве. В книге представлены статьи исследователей из России, Белоруссии, Великобритании, Германии, Израиля, США.

В конце XIX в. более половины всех евреев мира проживало на территории Российской Империи. 1881 год стал отправной точкой для массового эмиграционного движения из царской России. Эмиграция продолжилась в советское и постсоветское время, вновь став массовой в последней трети XX в.

Публикации посвящены причинам, способствующим еврейской эмиграции в различные страны (Израиль, США, Германию, Австралию и др.); политике власти по отношению к еврейской эмиграции; проблемам и особенностям адаптации иммигрантов в странах-реципиентах; теме эмиграции в литературе, театре, живописи.

УДК 325(082.1)(47+57)“15/19”
ББК 66.1(2)6

ISBN 978-5-8243-0959-1

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENTS

ОТ РЕДАКТОРА

Олег Будницкий

Век эмиграции

Евреи «переехали» в Россию, не сходя с места. В 1772 г. в результате первого раздела Польши в составе империи оказалось около 60 тысяч евреев. «Россия собирает своих евреев», остроумно назвал Джон Клиер процесс перехода в русское подданство бывших польских евреев. После второго (1793) и третьего (1795) разделов Польши империя, в которой ранее не дозволялось появление евреев в принципе, неожиданно оказалась страной с самым большим еврейским населением в мире. В 1800 г. еврейское население России составляло почти четверть (22,8%) от общей численности евреев в мире; к 1834 г., без малого двадцать лет спустя после присоединения к империи Герцогства Варшавского (1815), — несколько менее половины (46,9%); в середине века, в 1850 г. цифра достигла 50%, наконец, пик пришелся на 1880 г. — 53,4%[1].

После этого начинается процесс, который я бы назвал «Россия теряет своих евреев». Заметная эмиграция наблюдалась уже в 1870-е гг.: евреи, стиснутые в «черте оседлости», стремились вырваться «на волю», к лучшей жизни. Некоторым удалось совершить «прорыв за черту» на восток, во внутренние губернии России, другие выбрали Запад, где средневековых ограничений для евреев уже не существовало. 1881 год ознаменовался еврейскими погромами на юге России, продолжавшимися то там, то здесь до 1884 г. 1881-й год стал первым годом массовой еврейской эмиграции из России.

После этого удельный вес российского еврейства по отношению к мировому начал неуклонно снижаться, достигнув к 1914 г. 39%. В то же время в абсолютных цифрах численность еврейского населения продолжала расти. В период 1772–1815 гг. прирост определялся в значительной степени присоединением

новых территорий — так, в результате второго и третьего разделов Польши еврейское население увеличилось на 500 тысяч человек, после присоединения Герцогства Варшавского — еще на 300 тысяч. По другим данным, уже после третьего раздела Польши еврейское население России составило 800 тысяч человек.

Однако главным фактором увеличения численности еврейского населения был естественный прирост. Высокая рождаемость и низкая смертность объяснялись прежде всего жестким следованием религиозным нормам иудаизма в семейно-брачной жизни и соблюдением гигиенических норм. В результате еврейское население, несмотря на массовую эмиграцию в 1881–1914 гг., достигло к 1914 г. приблизительно 5 млн 250 тыс. человек. В то же время относительная доля евреев в населении империи, повышавшаяся на протяжении большей части XIX в. (от 1,5% в 1800 г. до 4,8% в 1880 г.), в конце XIX — начале XX в. непрерывно снижалась, сократившись к 1914 г. до 3,1%. Заметим, что приведенные данные носят оценочный характер; в литературе встречаются и другие цифры. Точные сведения имеются лишь по 1897 г., когда была проведена всероссийская перепись населения. Евреев переписчики насчитали 5 млн 189 тыс. 400 человек и составляли они 4% населения империи и 49% численности всех евреев в мире[2].

«Ответом» на кризис начала 1880-х гг.[3] стал массовый исход евреев из России. Эмиграция стала важнейшим фактором в жизни евреев Российской империи в течение последующих трех с лишним десятилетий. В 1881-1914 гг. страну покинули 1 млн 980 тыс. евреев, из них 1 млн 557 тыс. (78,6%) эмигрировали в США[4]. Лишь немногие уезжали в Палестину (так называемая «алия» [восхождение]); другими направлениями эмиграции стали Аргентина, европейские страны, Южная Африка. Еврейская эмиграция приветствовалась правительством, видевшим в ней разрешение еврейского вопроса. Министр внутренних дел Н. П. Игнатьев заявил в январе 1882 г., повторяя слова киевского военного прокурора В. С. Стрельникова: «Западная граница России для евреев открыта». К. П. Победоносцев прогнозировал следующий вариант разрешения еврейского вопроса в России: «Одна треть вымрет, одна — выселится, одна бесследно растворится в окружающем населении». Евреям, покинувшим Россию, было запрещено возвращаться обратно.

Б. Натанс обращает внимание на злоупотребление понятием «кризис» в работах историков восточноевропейского еврейства. «Если так много ситуаций истолковываются как кризисы, тогда кризис становится постоянной величиной и не может иметь никакого отношения к разновидностям других измерений исторического опыта»[5]. Теоретически это совершенно верное соображение, однако столь же верно, на наш взгляд, то, что с 1881 г. российское еврейство вступило в полосу кризисов. Через десять лет после погромов начала 1880-х гг. последовало выселение евреев из Москвы, в 1903 г. — Кишиневский погром. Разумеется, эти события касались не только московских или кишиневских евреев, отражаясь в разной степени, прежде всего психологически, на их соплеменниках во всей Российской империи. Затем последовала революция 1905–07 гг. и, наконец, европейский кризис 1914–21 гг., приведший к коренной «перемене участи» евреев, населявших бывшую Российскую империю.

Объективным индикатором кризисных периодов в жизни российского еврейства стала эмиграция. Так, в 1904 г. из России в США выехало 77,5 тыс. евреев, на 30 тыс. больше, чем в предшествовавшем году, в 1905 — 92,4 тыс., в 1906 — 125,2 тыс., в 1907 — 114,9 тыс. и лишь после этого начинается спад[6]. Всего же за 1903–07 гг. в США иммигрировало 482 тыс. евреев из России, что в среднем составляло 96,4 тыс. человек в год, — самая высокая цифра по сравнению с любым другим периодом. Новый резкий всплеск эмиграции наблюдается в 1914 г., когда в США выехало 102,6 тыс. человек, причем многие из них, очевидно, с целью избежать мобилизации в армию в условиях нарастания военной угрозы[7].

Шок от погромов, разочарование в позиции русского общества вызвали к жизни идею переселения в Палестину, возвращения в Эрец-Исраэль (землю Израиля). Причем речь шла не об абстрактном пожелании («в следующем году в Иерусалиме»), а о конкретных планах. Возникло движение палестинофилов, «Ховевей Цион». Одесский врач и общественный деятель Л. Пинскер издал в 1882 г. в Берлине на немецком языке быстро ставшую знаменитой брошюру «Автоэмансипация»[8]. Пинскер указывал на бедственное положение еврейских масс в странах рассеяния, он пришел к выводу, что ассимиляция, сторонником которой он

был прежде, невозможна, и единственным выходом для евреев является приобретение собственной территории. В 1882 г. группа еврейской молодежи в Харькове создала группу «Билу» (название составлено из первых букв библейского стиха, означающего в переводе на русский «Дом Иакова! Вставайте и пойдем!»), поставившую своей задачей переселение в Эрец-Исраэль. Первая группа билуйцев через Одессу, куда переместился центр движения, в июле 1882 г. прибыла в Палестину. Другая группа, пытавшаяся сначала заручиться согласием турецкого правительства на предоставление политических прав евреям, прибыла в Палестину в 1884 г. Тяжелый физический труд, конфликты с евреями-хозяевами, у которых они работали, привели к тому, что часть билуйцев вернулась, не выдержав испытаний. Постепенно движение «Билу» в России сошло на нет. В 1884 г. на съезде в Катовицах групп «Ховевей Цион» Пинскер высказал идею о переселении евреев в Эрец-Исраэль и возвращении их к сельскохозяйственному труду. Идеи Пинскера предвосхищали «сионистский проект». В 1890 г. в Одессе было создано Общество вспомоществования евреям-земледельцам и ремесленникам в Сирии и Палестине. Всего в 1881–1914 гг. в Палестину переселилось около 43 тыс. евреев, что уступало еврейской эмиграции не только в США, но и в Великобританию (120 тыс.), Аргентину (75 тыс.) и Канаду (65 тыс.).

Спасаясь от погромов и от большевиков, от красных, белых и прочих, десятки тысяч евреев бежали за границу в 1918–1923 гг. Основную массу беженцев составили разоренные жители бывшей «черты оседлости». Подобного рода массовая эмиграция не была новостью для российских евреев. Новостью было то, что за границу выехала почти полностью еврейская деловая, политическая и интеллектуальная элита. О масштабах и качестве этой новой волны еврейской эмиграции могут дать представление следующие данные: только в Германии в 1925 г. среди 253069 бывших подданных Российской империи насчитывалось 63500 евреев[9]. Союз русской присяжной адвокатуры в Германии, основанный в 1920 г. по инициативе Б. Л. Гершуна, И. В. Гессена и И. М. Рабиновича, почти полностью состоял из евреев[10]. Пятую часть Российского торгово-промышленного и финансового союза в Париже составляли предприниматели еврейского происхождения[11]. За границей оказались Гинцбурги и Бродские, прослав-

ленные юристы М. М. Винавер, Я. Л. Тейтель, О. О. Грузенберг, Г. Б. Слиозберг, историк С. М. Дубнов, правые бундовцы и левые эсеры (как, впрочем, и правые), сионисты и меньшевики, поэты и публицисты. Но нет худа без добра — многим из них довелось сыграть выдающуюся роль в культуре Русского зарубежья[12]. Некоторым российским евреям удалось добраться до Палестины, они составили немалую часть так называемой «третьей алии» (1919–1923 гг., более 35 тысяч человек).

Вновь эмиграция оказалась в «повестке дня» теперь уже советского еврейства в 1970-е гг. «Роман» евреев с советской властью закончился в послевоенный период. Образование Государства Израиль в 1948 г. определило, по крайней мере поначалу, направление возможного выезда из Советского Союза. Несомненно, сильнейшим стимулом для возрождения еврейского национального движения в СССР, которое едва тлело, но, по-видимому, никогда не угасало в предшествующие годы, стала Шестидневная война 1967 г. и безоговорочная победа в ней Израиля. С другой стороны, советское руководство, стремившееся в известной степени нормализовать отношения с Западом, пошло на разрешение, хотя и в ограниченном масштабе, еврейской эмиграции. Не вдаваясь в подробности, заметим, что в период с 1968 по 1989 г. из СССР эмигрировали около 240 тыс. евреев, что составило 11% от общего числа, зафиксированного всесоюзной переписью 1970 г. Поначалу большинство иммигрировало в Израиль, однако с 1973 г. все большее число пересаживалось в Вене или Риме на самолеты, направлявшиеся в основном в Соединенные Штаты.

Пик еврейской эмиграции из СССР (до перестройки) пришелся на 1979 год, когда из страны выехали 51 333 человека. Однако вслед за вторжением советских войск в Афганистан в декабре 1979 г. политике разрядки пришел конец; резко сократилось и число разрешений на выезд в Израиль. Еврейская эмиграция превратилась в тонкий ручеек — в середине 1980-х гг. из СССР выезжали немногим более (а иногда и менее) тысячи человек в год.

Ситуация меняется в годы перестройки. На рубеже 1980–1990-х гг. еврейская эмиграция из СССР/СНГ приобретает лавинообразный характер, чтобы постепенно пойти на спад — в соответствии с сокращением еврейского населения на постсоветском пространстве. Вот как выглядит, по данным израильского

демографа Марка Тольца, динамика эмиграции евреев и членов их семей из бывшего СССР в 1989–2006 гг., в тысячах человек[13]:

Год	Всего	В том числе в:		
		Израиль	США*	Германию
1989	72	12,9	56,0**	0,6
1990	205	185,2	6,5**	8,5
1991	195	147,8	35,2	8,0
1992	123	65,1	45,9	4,0
1993	127	66,1	35,9	16,6
1994	116	68,1	32,9	8,8
1995	114	64,8	21,7	15,2
1996	106	59,0	19,5	16,0
1997	99	54,6	14,5	19,4
1998	83	46,0	7,4	17,8
1999	99	66,8	6,3	18,2
2000	79	50,8	5,9	16,5
2001	60	33,6	4,1	16,7
2002	44	18,5	2,5	19,3
2003	32	12,4	1,6	15,4
2004	25	10,1	1,1	11,2
2005	18	9,4	0,9	6,0
2006	10	7,5	0,6	1,1

* Данные за 1991–2006 гг. относятся только к тем, кто получил поддержку со стороны Общества помощи еврейским иммигрантам (HIAS).

** Выбытия.

Из Российской Федерации в 1989–2001 гг. выехали в Израиль 291,2 тыс. евреев и членов их семей, в США и Германию, по неполным данным — 81,1 и 45,0 тыс. соответственно[14]. Не удивительно, что всероссийская перепись населения 2002 г. зафиксировала лишь 234 тысячи евреев. Правда, точность этих данных вызывает у некоторых исследователей сомнения.

В начале XXI века отъезды, хотя и в меньших масштабах, продолжаются. Так, только в Израиль из России иммигрировало в 2003 г. 4835 евреев и членов их семей, в 2004 г. — 3982[15]. Правда, стал заметен и другой процесс — возвращения, прежде всего

из Израиля, если не навсегда, то «на заработки». А то и жизнь «на два дома». Это явление требует специального изучения.

Наши заметки о «длинном веке» еврейской эмиграции из России, конечно, не претендуют на сколько-нибудь полное изложение истории эмиграции. Они лишь показывают, что эмиграция на протяжении всего этого времени (с некоторыми перерывами по не зависящим от еврейского населения обстоятельствам) была чрезвычайно масштабным и важным фактором истории российского еврейства.

Еврейской эмиграции посвящены десятки книг, сотни статей. Однако тема еще очень далека от того, чтобы быть исчерпанной. Становятся доступны новые материалы, выдвигаются новые концепции, пристальней становится внимание к судьбам отдельных людей.

Конференция «Еврейская эмиграция из России, 1881–2005», организованная Международным исследовательским центром российского и восточноевропейского еврейства и состоявшаяся в Москве в декабре 2006 г., на наш взгляд, стала еще одним шагом в изучении этой важной проблемы. В конференции приняли участие ученые из России, Белоруссии, Израиля, США, Великобритании и Германии. В докладах затрагивались различные проблемы истории еврейской эмиграции, начиная с конца XIX в. до наших дней. Споры о том, куда и зачем ехать, проблемы адаптации в различных странах мира, художественные искания интеллектуальной элиты эмиграции, фольклор и быт иммигрантов и многое другое рассматриваются в статьях, написанных на основе конференционных докладов и составивших этот сборник, который, как мы надеемся, будет интересен не только узким специалистам.

Примечания

1 Клиер Дж. Д. Россия собирает своих евреев: происхождение еврейского вопроса в России, 1772–1825. М.: Гешарим, 2000. С. 97–99; Россия // Краткая Еврейская энциклопедия. Иерусалим, 1994. Т. 7. Стлб. 382.

2 Кроме евреев, проживавших на бывших польских землях, в составе империи оказались после присоединения Крыма в 1783 г. около 3 тыс. караимов и евреев-раббанитов, в первой четверти XIX в. евреи Грузии (ок. 6 тыс. чел.), Дагестана и Северного Азербайджана (около 15 тыс. чел.), Бессара-

бии (около 20 тыс. чел.); в результате российских завоеваний в Средней Азии во второй половине XIX столетия в империи оказалось около 2 тыс. бухарских евреев (Россия. Стлб. 383–385). О семейно-брачных отношениях у евреев см.: Freeze Ch. Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia. Hanover, 2002.

[3] Влияние кризиса начала 1880-х гг. на формирование «новой еврейской политики» проанализировано в монографии Дж. Френкеля: Frankel J. Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism and the Russian Jews, 1862–1917. Cambridge, 1981. P. 49–132.

[4] В 1870-е гг. по подсчетам известного демографа Я. Лещинского в США уехали около 50 тыс. евреев (Frankel J. Prophecy and Politics. P. 50). В 1917 г. список девяти городов, в которых еврейское население превышало 100 000 человек, возглавлял с огромным отрывом Нью-Йорк — 1 350 000 человек, в «девятку» входили также Чикаго — 250 000 и Филадельфия — 175 000. Большинство их обитателей-евреев составляли выходцы из Российской империи. Другими городами, в которых обитали крупнейшие еврейские общины, были Варшава — 308 488 (данные 1910 г.), Будапешт — 203 687 (1910), Вена — 175 318 (1910), Лондон — 161 300 (1915), Берлин — 143 975 (1910) и Одесса — 152 364 (1904) (Еврейский ежегодник «Кадима» на 1918–1919 г. / Под ред. Б. А. Гольдберга. Пг., 1918. С. 8).

[5] Натанс Б. Еврейская драма: личность, коллектив и проблема кризиса в русско-еврейской истории // История и культура российского и восточноевропейского еврейства: Новые источники, новые подходы. М., 2004. С. 13.

[6] Кабузан В. М. Эмиграция и реэмиграция в России в XVIII — начале XX века. М., 1998. С. 176.

[7] Россия. Стлб. 384; Кабузан В. М. Эмиграция и реэмиграция. С. 176.

[8] См. рус. пер. в сб.: Сионизм в контексте истории: Хрестоматия. В 2 кн. [Иерусалим], 1993. Кн. 1. С. 252–277.

[9] Williams R. Culture in exile: Russian Émigrés in Germany, 1881–1941. Ithaca; London, 1972. P. 113.

[10] См. документы Союза в ГА РФ. Ф. 5890.

[11] Подсчитано нами по: Российские предприниматели в начале XX века по материалам Торгово-промышленного и финансового союза в Париже / Сост. Ю. А. Петров, М. К. Шацилло. М., 2004.

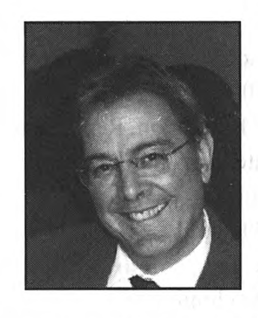
[12] Евреи в культуре русского зарубежья: Сб. ст., публ., мемуаров и эссе / Сост. М. Пархомовский. Иерусалим, 1992–1996. Вып. 1–5; Русское еврейство в зарубежье / Сост. М. Пархомовский. Иерусалим, 1998–2001. Т. 1–2;

Будницкий О. В. Материалы по истории российского еврейства в эмигрантских архивах // История и культура российского и восточноевропейского еврейства: Новые источники, новые подходы. М., 2004. С. 206–223.

[13] *Tolts M.* Post-Soviet Jewish Demography, 1989–2004 // Revolution, Repression and Revival: The Soviet Jewish Experience / Eds. Z. Gitelman and Y. Ro'i. Lanham, MD, 2007. P. 293 [in press; updated] — цит. по: http://www.polit.ru/research/2007/10/14/demoscope303.html

[14] *Тольц М.* Постсоветские евреи в современном мире. — http://www.polit.ru/research/2007/10/14/demoscope303.html

[15] http://www.eleven.co.il/article/15445



В ночь **с 23 на 24 сентября 2007 года** ушел из жизни профессор Джон Клиер, выдающийся специалист по истории российского еврейства

Профессор Джон Клиер был человеком редкой души и сердца, талантливым ученым, обладающим невероятной энергией. Джон Клиер — автор фундаментальных трудов «Россия собирает своих евреев» (1985), «Еврейский вопрос в императорской России» (1995), им была подготовлена к печати монография о еврейских погромах в России в 1881–84 годах. Его перу принадлежит множество статей, он был редактором журнала East European Jewish Affairs, много лет руководил кафедрой иудаики Университетского колледжа в Лондоне.

Исследовательские интересы Джона Клиера были связаны с историей России и в особенности российского еврейства. Россия была для него не просто объектом исследования или местом, в котором находятся интересующие его архивы и библиотеки. У него здесь было множество друзей, а для многих из нас, его коллег, его дом в предместье Лондона был всегда открыт. Джон принимал самое деятельное участие в различных начинаниях, связанных с развитием иудаики в России. В числе прочего он был членом Академического совета нашего Центра и редакционной коллегии «Архива еврейской истории», неизменным участником всех конференций, организованных Центром, других проектов.

Джон Клиер ушел, оставив книги, статьи, планы... планы, которым теперь не суждено сбыться. Без его трудов невозможно представить изучение истории российского еврейства. Они останутся достоянием нынешнего и последующих поколений исследователей и студентов.

Память о нем останется навсегда в наших сердцах. Прощай, Джон...

On the night of September 23, 2007, Professor John Klier, an outstanding specialist in the history of Russian Jewry, passed away.

Professor John Klier was a man of rare soul and heart, a talented scholar, imbued with buoyant energy. John Klier is the author of fundamental works such as *Russia Gathers Her Jews* (1985), *Imperial Russia's Jewish Question* (1995), he prepared for publication a monograph on the Jewish pogroms in Russia in 1881–84. John was the author of many articles and to editor of East European Jewish Affairs. For many years he was the Chair of Jewish Studies at University College London.

John Klier's research interests were inextricably connected with the history of Russia, and, particularly, with Russian Jews. Russia was not merely an object of research for him, or a place host he archives and libraries that he needed. He had a multitude of friends here, and to so many of us his London house was always open. John was most active in various initiatives to develop the field of Jewish studies in Russia. Among other things, he was a member of the Academic Council of the Center, a member of the editorial board of the *Archive of Jewish History*, an unfailing participant in all of our conferences, and other projects.

John Klier passed away, leaving behind his books, articles, plans... plans that are now not destined to come to fruition. One cannot envision the study of the history of Russian Jewry without his works. They remain a precious legacy to the current and next generations of researchers and students.

The memory of John Klier will forever live in our hearts. Farewell, John...

КОНТРАБАНДА ЛЮДЕЙ: ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИИ И ЭМИГРАЦИЯ ИЗ ЦАРСТВА ПОЛЬСКОГО В 1881–1892 ГОДАХ.

Джон Д. Клиер
Университетский колледж (Лондон, Великобритания)

«Каким образом десяткам тысяч людей удается пересечь российскую границу без паспорта?»

Ф. Р. Остен-Сакен,
российский консул в Гамбурге

В марте 1890 г. генерал-губернатор северо-западных губерний Российской империи обратился к министру внутренних дел с письмом, в котором выразил свою озабоченность непрекращающимся движением людей, направляющихся в Америку через границы Российской империи. Эмигрантами были евреи и польские крестьяне. Первые для правительства не представляли большого интереса: синий карандаш министра приписал после слова «евреи» одну фразу: «тем лучше»[1]. Перемещения же поляков вызвали большую обеспокоенность. Согласно некоторым данным, в первые годы XX столетия около 8% польского населения покидали страну ежегодно[2]. Массовое перемещение людей через границу стало источником целого ряда проблем — здесь можно вспомнить о безопасности границ империи, об ее отношениях с соседними странами, о потере людских ресурсов и даже о затруднениях в работе консульских отделов, возникавших в результате попыток эмигрантов вернуться домой (а это желание возникало у многих). По крайней мере, по словам одного чиновника, подобные массовые перемещения граждан для России «прискорбны», потому что выставляют ее в невыгодном свете в глазах остального мира[3].

При рассмотрении явления эмиграции из Российской империи, как правило, исследователи уделяют особое внимание проблеме переселения евреев, причем наибольший интерес вызывает процесс их приспособления к жизни на новой земле, поскольку было принято считать, что лишь в исключительных случаях эти эмигранты возвращались назад[4]. Намного меньше внимания уделяется причинам эмиграции. С одним исключением — я имею в виду крупное исследование С. Кузнеца, вышедшее в 1975 г., в рамках которого было исследовано несметное количество факторов, способствовавших еврейской эмиграции[5]. Но если оставить в стороне эту работу, которая впервые пролила свет на многие аспекты данной проблемы, причинами еврейской эмиграции, как правило, называют «погромы и преследования», и именно это представление прочно закрепилось в еврейской коллективной памяти.

В этой работе мы рассмотрим целый ряд до сих пор недостаточно изученных аспектов еврейской эмиграции из Российской империи[6]. В частности, мы изучим отношение российского правительства к этому явлению. Как отмечалось выше, миграцию евреев нельзя рассматривать в отрыве от движения других групп, поскольку они происходили одновременно и совместно. Поэтому было бы полезно изучить связи между миграцией евреев и миграцией другой крупной группы — поляков. Наконец, в этой статье исследуется механизм *внутри*российской миграции, которая предшествовала отъезду на Запад: кто поощрял ее и каким образом людям удавалось пересекать границу? Эти вопросы впервые были поставлены еще в 1880-е гг., когда процесс миграции только начался. В последующие десятилетия чиновники не раз выражали свою обеспокоенность этой проблемой — тогда явление эмиграции достигло эпидемических масштабов и могло рассматриваться в качестве непосредственной угрозы империи по причине истощения людских ресурсов[7].

В XIX столетии население Российской империи находилось в постоянной миграции, однако эмиграция в другие страны — особенность преимущественно последней трети века. Поток еврейских эмигрантов увеличился в результате двух несвязанных событий: по причине голода в Литве в 1869–1870 гг. и из-за волны погромов, прокатившихся по юго-западным губерниям в 1881–1882 гг. В 1869–1870 гг. пределы империи покинуло

несколько тысяч человек, тогда как в 1881–1882 гг. эмигрировали уже десятки тысяч. Более важно то, однако, что масштабы еврейских погромов (более 250 случаев в год) привлекли внимание всего мира к бедственному положению российских евреев. Целый ряд зарубежных благотворительных организаций предпринял попытки наладить эмиграцию евреев в Новый Свет, тогда как еврейские центры пытались создать земледельческие поселения в Эрец-Исраэль. На языке *чисел* непосредственные последствия погромов не выглядят очень впечатляющими; *символически* же они привели к созданию легенды, согласно которой евреи бежали в Восточную Европу в страхе за свою жизнь. (Необходимо отметить, что в Российской империи не было серьезных еврейских погромов в период с 1884 г., когда произошел погром в Нижнем Новгороде, по 1903 г., когда имели место антиеврейские беспорядки в Кишиневе.)

Кризис, вызванный погромами 1881–1882 гг., осложнялся двойственным отношением российского правительства к эмиграции. С юридической точки зрения, российские подданные не имели права эмигрировать из империи[8]. Однако эксцентричный министр внутренних дел Н. П. Игнатьев сделал несколько заявлений, согласно которым «западные границы для евреев открыты»[9]. Целый ряд молодых евреев потребовал от своей элиты, светских столичных лидеров, так называемого круга Гинцбурга, призвать правительство к созданию комитетов, которые внесли бы элемент организации в хаотическое бегство евреев за границу. В ответ на эти, а также зарубежные (главным образом из Великобритании) призывы содействовать процессу еврейской эмиграции Игнатьев начал переговоры со своим коллегой — министром иностранных дел Н. К. Гирсом, с целью создания законодательной базы для еврейской эмиграции из России[10]. Однако эти акты так и не были приняты, а Игнатьев был отстранен от своей должности в конце мая 1882 г. Его преемником стал Д. А. Толстой, а он был не из тех, кто решился бы заигрывать с вопросом эмиграции. Чтобы остудить эмиграционную горячку, он приказал арестовывать всякого, кто содействует эмиграции евреев из империи[11]. В краткосрочной перспективе вспышке эмиграции был положен конец. Свой вклад внесло и то, что благотворительные организации — Всемирный еврейский союз (Alliance Israélite Universelle) и Коми-

тет Меншен-хаус (Mansion House Committee) — вместо отправки беженцев в Америку приступили к полноценной их репатриации.

Итак, наследием 1881–1882 гг. стала коллективная память евреев Восточной Европы[12] об «эмиграционной горячке», поселение за рубежом евреев, которые в будущем могли служить звеньями «миграционной цепочки», а также создание небольшой протосионистской организации «Одесский комитет». В числе заявленных целей последнего было создание еврейских земледельческих колоний в Эрец-Исраэль. Эмиграция продолжалась, но уже не теми темпами.

Однако вопреки тому, что общее число эмигрантов не было значительным, чиновники «принимающей стороны» миграционного процесса обратили внимание на этот феномен — еще до того, как его заметили их коллеги в России. Прежде всего, даже при ограниченном объеме эмиграции, каковым он был в последующие годы, она все равно увеличивала их нагрузку — им приходилось больше работать. Кроме того, им было известно, что германские власти пытались выяснить, каким образом российские подданные проникают на территорию Пруссии. К счастью для современных исследователей, отчеты российского консульства содержат ответы на более всего интересующие нас вопросы: кто эти эмигранты, откуда они прибыли? Почему они покинули родные места? Куда они направляются? С помощью каких документов им удалось перейти границу? Какова их дальнейшая судьба? Данные, которыми мы располагаем, в основном благодаря чиновникам российского консульства в Гамбурге, отрывочны и неполны, однако они безусловно помогают нам и дать ответы на эти вопросы, и подтвердить или опровергнуть выводы современных исследований процесса эмиграции.

Кто были эти эмигранты? В докладе от 1887 г. говорится о «русской или, точнее, еврейской эмиграции через Гамбург»[13]. По оценкам гамбургского консула А. Кассини, 95% лиц, проезжавших через Гамбург, были евреями. Из них 50% были из Царства Польского («из Привислинского края»)[14]. Тот факт, что большинство эмигрантов — евреи, «несколько снижает значимость ущерба», однако, по мнению консула, эмиграция все равно остается серьезной проблемой. К 1890 г. Кассини столкнулся с изменениями, вызвавшими у него обеспокоенность: в числе эмигрантов им были

обнаружены рабочие-христиане и крестьяне из «литовских» губерний — Ковенской, Гродненской и Виленской[15]. Его тревогу вполне разделял начальник Варшавского жандармского округа, по словам которого эмиграция достигла «колоссальных масштабов». Сообщалось, что в Лодзи и Калише организованно собирались группы по 500 человек[16].

Что же касается профессий эмигрантов, то большинство евреев были ремесленниками, тогда как поляки, как правило, были крестьянами. Как показал анализ состава российских подданных, прошедших через Гамбург в 1886 г., среди них было 1710 крестьян, 3802 фабричных рабочих, 6750 торговцев, 9075 ремесленников и 7879 человек не обладали какой-либо профессией. Как правило, группа эмигрантов состояла из 8—10 человек, то есть из двух-трех семей[17]. Из-за обстоятельств, о которых мы расскажем ниже, в 1890-е гг. началась эмиграция из юго-западных губерний, и в общем числе попадались «профессионалы весьма высокой квалификации», — например, ювелир А. Сон (A. Son) [18]. Поступали также сообщения о том, что Россию покидают немецкие колонисты.

По какой причине эмигранты покидают империю? Только в одном докладе упоминаются погромы — при этом говорится, что они «выбили евреев из колеи»[19]. Намного чаще в этих докладах говорится о том, что таким образом евреи пытаются избежать военной службы. Кассини утверждает, что «одной из основных побудительных причин эмиграции является приближающийся рекрутский набор для одного из членов эмигрантской группы»[20]. Но экономические факторы также стояли не на последнем месте, и это подтверждает высказывавшиеся ранее гипотезы. В 1887 г. Кассини сообщил, что «исходя из своего пятилетнего опыта и бесед с тысячами эмигрантов, я могу сказать, что основной причиной их отъезда является нехватка работы в России, ужасающая нужда и слухи, дошедшие через друзей и родственников, о том, какие колоссальные возможности открываются в Америке»[21]. В докладе от 1890 г. начальник Варшавского жандармского округа упоминает «недавние экономические сложности в Привислинском крае»[22]. Когда начали уезжать польские крестьяне, сувалкский губернатор доложил варшавскому генерал-губернатору, что причина эмиграции лежит исключительно в экономических условиях и в том, что у крестьян очень маленькие наделы, а то и вовсе нет

земли. Эмигранты возлагают большие надежды на лучшую жизнь в Америке, и этому способствуют письма от друзей и знакомых, отдельные из которых даже присылают деньги. Дополнительный фактор — отсутствие фабричной работы в губернии[23]. Доклады из Гамбурга и Сувалок сообщают о явлении «миграционной цепочки»: те, кто эмигрировали первыми, призывают членов своих семей и друзей последовать за ними.

Власти выявили и еще один фактор, который способствовал эмиграции, — работа отдельных лиц и организаций, целенаправленно поощрявших потенциальных эмигрантов. Их деятельность могла принимать самые разные формы. Крупные германские судоходные компании понимали, какой крупный доход может принести им большой поток эмигрантов из Российской империи и плавание на их трансатлантических маршрутах. И потому западные губернии были буквально наводнены объявлениями на всех языках, в которых рекламировались услуги этих компаний и экономические прелести Нового Света[24]. Потенциальные клиенты судоходных фирм получали информацию, каким образом можно добраться до Гамбурга или Бремена. В российских архивах сохранилось огромное количество пригласительных билетов, обещавших бесплатную поездку на судах, отходящих в какой-то конкретный день, — российские почтовые чиновники такие письма перлюстрировали[25]. В газетах публиковалась реклама всех основных трансатлантических путей сообщения.

Не будучи в состоянии влиять на агентства, расположенные за границей[26], российские власти обратили пристальное внимание на тех, кто действовал внутри России. В 1891 г. варшавский генерал-губернатор докладывал Министерству внутренних дел о решениях по делам лиц, обвиняемых в подстрекательстве к эмиграции в Америку. Два человека были приговорены к каторжным работам сроком на пятнадцать месяцев, один — к тюремному заключению сроком на восемь месяцев и трое были арестованы на три дня. Те, против кого нельзя было выдвинуть обвинения по причине отсутствия доказательств, подвергались административным мерам воздействия (например, отдаче под надзор полиции или ограничению в передвижениях) [27].

Для эмиграционных агентств Одесса была самой горячей точкой. Полиция расследовала деятельность одесского агента

фирмы «Norddeutcher Lloyd», Фридриха Виклера (Friedrich Wikler), который якобы подбивал немецких колонистов эмигрировать в Америку[28]. Более серьезные обвинения были выдвинуты против одесской фирмы Карла Кемпера (Karl Kemper), который обвинялся в связях с бразильским эмиграционным агентством Жозе душ Сантуша (José dos Santos). Когда обвинения подтвердились, Кемперу приказали закрыть дело и покинуть Россию[29].

Особенно власти были раздражены деятельностью агентства Жозе душ Сантуша, которое действовало под покровительством Генерального консульства Бразилии в Португалии, содействовавшего эмиграции крестьян в Бразилию. Агентство предлагало эмигрантам, готовым к отплытию, бесплатный ночлег, а также бесплатные места на пароходе в Бразилию. Власти перехватили крупную партию написанных на немецком языке писем, которые были адресованы рабочим в Лодзи, — в них содержалось приглашение эмигрировать в Бразилию[30]. В сообщении российского консула в Бремене от 1890 г. говорится, что 3500 российских подданных, в основном польских рабочих, отправились через местный порт в Бразилию[31]. Затем чиновники консульства сообщали, что многие российские подданные, эмигрировавшие в Бразилию, были разочарованы и хотели бы вернуться в Россию, вследствие чего возникло множество проблем технического рода, а также разногласий между министерствами внутренних и иностранных дел по вопросу, следует ли помогать таким эмигрантам вернуться (Министерство внутренних дел, в отличие от Министерства иностранных дел, так не считало).

Российские власти не могли решить, каким образом прекратить отток эмигрантов — польских крестьян. Варшавский генерал-губернатор распорядился арестовать и предать суду эмиграционных агентов и тех, кто призывает к эмиграции. По этому приказу было задержано тридцать человек. Нарядам полиции было предписано уделять особое внимание группам крестьян на железнодорожном транспорте. Цензура получила указание прекратить публикацию рекламных объявлений и приглашений эмигрировать в Бразилию или Аргентину. Говорилось, что нужно предать гласности «истинное положение дел в Южной Америке, где у властей одно желание — эксплуатировать поселенцев». Однако кто должен был «предавать» это «гласности», не ясно. Генерал-губернатор

отклонил предложение задействовать католическое духовенство, которое могло бы выступить с проповедью против эмиграционного движения, указав на сложные взаимоотношения между российским государством и католической церковью. И действительно, положение дел вовсе не облегчали получившие широкое распространение слухи, согласно которым сам папа благословил эмиграционное движение, а духовенство обещалось помочь создать в Бразилии «Новую Польшу»[32].

Власти понимали, что самое простое средство поставить под контроль перемещение эмигрантов — установить более эффективный надзор за границами империи. Однако сделать это было совсем не просто. Посетители бывшего Советского Союза никогда не забудут, как жестко осуществлялся в этой стране пограничный контроль. И крайне важно понимать, что столетием ранее Российская империя не контролировала в той же степени свои пограничные районы, которые, скорее, напоминали сегодняшнюю границу между США и Мексикой. Фактически российскому государству всю свою историю приходилось бороться с контрабандным ввозом товаров через границы. И в эпоху массовой миграции вывоз незаконных иммигрантов стал дополнять традиционную «задачу» контрабандистов. В западных губерниях, которые граничили с «чертой оседлости», многие из этих контрабандистов были евреями.

Российское государство пыталось положить конец контрабандному ввозу товаров через границу, который осуществлялся евреями, и законодательным актом запретило проживание лиц еврейской национальности ближе чем за 50 верст от границы империи. В рассматриваемый период правительство использовало административные меры для того, чтобы запретить местожительство отдельных евреев вблизи границ Германии или Австрии[33]. Однако исследование эмиграционного движения показывает, сколь тщетными были эти попытки. По словам российского консула в Гамбурге, Ф. Р. Остен-Сакена, «вышестоящие чины постоянно спрашивают нас: каким образом десяткам тысяч людей удается пересечь российскую границу без паспорта? Однако те, кто возвращаются обратно, отвечают одно и то же: очень просто, вместе с другими — агент отправил повозку вечером, и нас никто и не останавливал»[34]. Вскоре было проведено расследование,

и были установлены личности тех, кто «переправлял» людей через границу.

Согласно докладу начальника Варшавского жандармского округа, в городе идет оживленная торговля поддельными документами, и ими могут воспользоваться все желающие эмигрировать. Цена необходимых документов, по его утверждениям, колеблется от 60 копеек до 1,5 рублей[35]. Попытки установить контроль над границей, требуя у выезжающих только подлинной документации, оказались для правительства пустой затеей. Это наглядно продемонстрировал эксперимент, который был проведен в Царстве Польском в 1891 г. Правительство перестало взимать высокую плату за получение заграничного паспорта (100 рублей) с жителей Привислинского края. В результате по прошествии трех лет этой привилегией воспользовались лишь 82 человека — 36 христиан и 46 евреев.

И правда, зачем возиться с документами, когда перейти через границу так просто? Целая сеть контрабандистов всегда была готова предоставить помощь. (Более того, когда правительственные органы провели расследование в одном из местечек, расположенном на границе, они пришли к выводу, что практически все населяющее его еврейское население, включая раввина общины и резника, занимается контрабандой. Удивительно, но чиновники решили, что эта практика распространена слишком широко, что сделать ничего невозможно, поскольку изгнание всей еврейской общины представляется нецелесообразным[36].) Не боялись евреи и разоблачения. По словам одного контрабандиста, «он посмеется от души, если их схватят при переходе границы»[37].

Число контрабандистов иногда могло быть очень существенным. По сообщению начальника калишской таможни, в период с 4 по 6 августа 1890 г. при попытке пересечь границу были задержаны 100 человек. По его данным, в близлежащих деревнях около 500 человек вовлечены в контрабандистскую деятельность[38]. Пограничный патруль в Калишской губернии 24 апреля 1891 г. доложил о том, что с 6 по 9 апреля 1891 г. им было задержано 450 человек, которые незаконно пересекали границу[39]. Все задержанные были возвращены в свои дома под охраной солдат. Дело в том, что многие контрабандисты занимались также переправкой драгоценностей и иногда были вооружены. Это значит,

что дело контрабандистов не всегда было мирным. 8 октября 1890 г. в стычке у г. Петровицк один нелегальный эмигрант был убит, а второй получил ранения[40].

Как нелегальная эмиграция осуществлялась на практике? Гамбургский консул Кассини составил подробный отчет о том после беседы с группой из Саратова, города из российской глубинки, в которую изначально входило восемь человек. (Предположительно они были немецкими колонистами.) Их переправку организовал А. Больтон, агент пароходства в Саратове. Он уверил их в том, что заграничный паспорт им не потребуется, и предоставил подробные инструкции относительно того, как добраться от российской границы до Гамбурга. Эти инструкции были отпечатаны на официальном бланке компании. Группа должна была перейти через границу в месте, пользующемся у контрабандистов популярностью, — недалеко от Вержболово. Руководить группой должен был еврейский контрабандист Яков Фридман. После двух дней ожидания людей контрабандным путем провели через границу, а затем они отправились в Гамбург. Пять человек получили билеты и деньги от своих американских родственников и уехали. Оставшиеся трое были бедняками, и они обратились за помощью к консулу. Только таким образом точные детали этой «операции» получили известность[41].

Один аспект этого дела вызвал особое бешенство Кассини. Контрабандист Фридман взимал по 10 рублей с человека, то есть группа заплатила 80 рублей. Однако семейный паспорт для группы стоил бы только 10 рублей! Как Кассини написал в другой депеше, хитрые евреи сумеют о себе позаботиться, а бедные крестьяне предоставлены самим себе[42]. Виленский генерал-губернатор сообщает о различии цены, предлагаемой еврейскими контрабандистами, и напоминает старую еврейскую шутку: «Я могу достать это для вас оптом». Контрабандист Юдель Лейзеров Ицкович взимал с крестьян по 12 рублей за пересечение границы, тогда как с евреев брал по 9 рублей[43].

Нелегальная эмиграция вызывала особую обеспокоенность у российских консулов, потому что именно им приходилось решать возникающие в ее результате проблемы. Иногда нелегальные эмигранты оказывались в сложном положении в портовых городах, а в 1890 г. среди детей российских эмигрантов в Бремене

вспыхнула эпидемия[44]. Существенное число эмигрантов возвращалось в Европу, разочаровавшись в своих надеждах на новую жизнь в Бразилии или в Аргентине. В 1890 г., например, Министерство иностранных дел сообщало, что примерно из 74 000 российских эмигрантов, уехавших в Аргентину, 29 000 вернулись в Европу[45]. По оценкам Кассини, лишь у 10% желающих вернуться на родину есть необходимые документы. Отдельные юноши являлись к нему со словами, что они хотят вернуться в Россию и пройти воинскую службу. Кассини холодно замечает, что «лишь нужда может возбудить такой героизм»[46].

И все же какие-то меры необходимо было принять — не в последнюю очередь по причине того, что наплыв нуждающихся русских беженцев вызвал сильный гнев у германских властей. Варшавский генерал-губернатор, которому подчинялись наиболее сильно пострадавшие от оттока крестьян губернии, громче других призывал оказывать помощь тем, кто желал вернуться. По его мнению, опыт этих неудачных эмигрантов сможет отпугнуть других. В его предложении содержалась очень важная оговорка: помощь не предоставляется евреям. Имея это в виду, он разрешил чиновникам на пограничных пунктах, подпадавших под его ответственность, не требовать полного комплекта документов от эмигрантов, уехавших в Бразилию и теперь желающих вернуться[47]. Министерство иностранных дел в какой-то мере одобряло подобную политику, однако столкнулось с противодействием Министерства внутренних дел. По мнению чиновников этого ведомства, оказание помощи возвращающимся снижает риск, связанный с эмиграцией, и поощряет рискнуть других. Кроме того, эти эмигранты-неудачники уехали по доброй воле, и таким образом сами стали творцами своего несчастья[48]. С другой стороны, МВД было безоговорочно согласно со всеми усилиями, направленными на сокращение еврейского населения России. Вступая в 1891 г. в переговоры, которые должны были привести к созданию Еврейского колонизационного общества (Jewish Colonization Association), П. Н. Дурново заявил, что «любые меры, направленные на сокращение еврейского населения в России, заслуживают особого внимания и сочувствия[49].

На протяжении двух последующих десятилетий волна эмиграции из России продолжала расти, как и число неудачных попы-

ток правительства справиться с этой проблемой. Проводились межправительственные конференции, переговоры с иностранными государствами, предлагалось принятие новых законов об эмиграции. Однако ничто не могло воспрепятствовать контрабанде людей, которая продолжала «утекать» сквозь пористые границы империи.

Перевод с английского А. И. Година

Примечания

[1] Архив внешней политики Российской империи (далее — АВПРИ). Ф. 155. Оп. 346. Д. 544. Л. 1 об.

[2] Baines Dudley. Emigration from Europe, 1815–1930. Cambridge, 1995. P. 24. Превосходный анализ предыстории миграции из Восточной Европы в целом см.: Morawska Ewa. For Bread with Butter: The Life-worlds of East Central Europeans in Johnstown, Pennsylvania, 1890–1940. Cambridge, 1985. P. 22–62. Автор отмечает также существенную миграцию польских крестьян в Пруссию в качестве сезонных сельскохозяйственных рабочих (с. 29).

[3] Государственный архив Российской Федерации (далее — ГА РФ). Ф. 102 (2-е делопроизводство). Оп. 47. Д. 104. Ч. 1. Л. 94.

[4] См., однако: Sarna Jonathan D. The Myth of No Return: Jewish Return Migration to Eastern Europe, 1881–1914 // American Jewish History. 1981. Vol. 61, 2. P. 256–268.

[5] Kuznets S. Immigration of Russian Jews into the United States. Background and Structure // Perspectives in American History. 1975. Vol. 9. P. 35–124. См. также работу Гура Алроя (Gur Alroey), вышедшую сравнительно недавно: «"And I Remained Alone in a Vast Land": Women in the Jewish Migration from Eastern Europe» (Jewish Social Studies. 2006. Vol. 12. No 3. P. 39–72).

[6] Еще меньшее внимание со стороны исследователей получил феномен внутренней миграции еврейского населения внутри Российской империи. См. одну из первых работ, посвященных этой проблеме: Stampfer Shaul. Patterns of Internal Jewish Migration in the Russian Empire // Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union / Ed. by Yaacov Ro'i. Portland, 1995. P. 28–47.

[7] Этой теме посвящено исследование: Тудоряну Н. Л. Очерки российской трудовой эмиграции периода империализма (в Германию, Скандинавские страны и США). Кишинев, 1986. Выражаю признательность Виктории Журавлевой за указание на эту работу.

[8] См.: Rogger Hans. Government Policy on Jewish Emigration // Jewish Policies and Right-Wing Politics in Imperial Russia. Basingstoke, 1986. P. 176–187.

[9] О том, какое возбуждение вызвали эти заявления в еврейских кругах, см.: Frankel Jonathan. Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862–1917. Cambridge, 1981. P. 67–74.

[10] АВПРИ. Ф. 155. Оп. 340. Д. 775 (1881–1882). Л. 30–32.

[11] Голос. 1882. № 178 (4/VII).

[12] См.: Klier John D. Emigration Mania in Late-Imperial Russia: Legend and Reality // Patterns of Emigration, 1850–1914 / Ed. A. Newman and S. Massil. London, 1996. P. 21–30.

[13] АВПРИ. Ф. 155. Оп. 346. Д. 544 (1887). Л. 18.

[14] Там же. Л. 8.

[15] ГАРФ. Ф. 102 (2-е делопроизводство). Оп. 47. Д. 104. Ч. 1. Л. 94–98.

[16] Там же. Л. 15–16 об. (20 августа 1890 г.).

[17] АВПР. Ф. 155. Оп. 346. Д. 544 (1887). Л. 8–16 об.

[18] ГАРФ. Ф. 102. Оп. 47. Д. 104. Ч. 1 (1890). Л. 17.

[19] АВПР. Ф. 155. Оп. 346. Д. 544 (1887). Л. 8–16 об.

[20] Там же.

[21] Там же. Кассини, впрочем, говорит и о факторе уклонения от воинской повинности — цитату мы привели выше.

[22] ГАРФ. Ф. 102. Оп. 47. Д. 104. Ч. 1. Л. 5–6 об.

[23] Там же. Д. 104. Ч. 4 (1890–1912). Л. 155–157.

[24] Там же. Д. 104. Ч. 4. Л. 12–19 — реклама судоходства, переправлявшего пассажиров из Гамбурга в Америку на идише; л. 44–47 — реклама на идише сообщения Голландия — Америка; д. 104. Ч. 5. Л. 149 об. — реклама на немецком, польском, идише и литовском.

[25] Там же. Д. 105. Ч. 5. Л. 12–32.

[26] См. доклад начальника вержболовского пограничного отряда, в котором тот выражает свое недовольство действиями эмиграционного агентства, пользующегося поддержкой прусского правительства: ГАРФ. Д. 104. Ч. 4. Л. 1–20 об. (19 ноября 1890 г.).

[27] Там же. Д. 104. Ч. 5. Л. 137–142 (28 ноября 1891 г.).

[28] Там же. Д. 104. Ч. 4. Л. 62–65.

[29] Там же. Л. 108 об. (13 ноября 1892 г.).

[30] Там же. Д. 104. Ч. 1. Л. 8–16. Н. Л. Тудоряну отмечает, что в период между 1890 и 1896 гг. в Ковенской губ. была пресечена деятельность 67 эмиграционных агентств, а на протяжении последующих пяти лет — еще 93 (Тудоряну Н. Л. Очерки российской трудовой эмиграции... С. 128).

[31] Там же. Л. 73.

[32] Там же. Л. 99–100 об., согласно сообщениям плоцкого губернатора в 1889 г.

[33] АВПРИ. Ф. 155. Оп. 346. Д. 544. Л. 47–48 (7 января 1888 г.).

[34] Там же. Л. 1–3 (12/24 августа 1887 г.).

[35] ГАРФ. Ф. 102. Оп. 47. Д. 104. Ч. 1. Л. 56 об.

[36] АВПРИ. Ф. 155. Оп. 346. Д. 544. Л. 45 об. (2 июля 1888 г.). Местечко называлось Кубартой (Кубарта).

[37] ГАРФ. Д. 104. Ч. 6. Л. 71–72 (23 февраля 1891 г.).

[38] Там же. Д. 104. Ч. 1. Л. 7–8 (14 августа 1890 г.).

[39] Там же. Д. 104. Ч. 6. Л. 78 об.

[40] Там же. Д. 104. Ч. 1. Л. 63–64 (20 октября 1890 г.). В результате этого инцидента между министерствами внутренних и иностранных дел возникла дискуссия о необходимости более надежной защиты российских границ.

[41] АВПРИ. Ф. 155. Оп. 346. Д. 544. Л. 29–30 (17/19 сентября 1887 г.).

[42] ГАРФ. Ф. 102. Оп. 47. Д. 104. Ч. 1. Л. 94–98 об. (6/18 ноября 1890 г.).

[43] Там же. Л. 3–4 (24 марта 1890 г.).

[44] Там же. Л. 38–39.

[45] Там же. Л. 17 (22 сентября 1890 г.).

[46] АВПРИ. Ф. 155. Оп. 346. Д. 544. Л. 8–16 об. (26 августа/7 сентября 1887 г.).

[47] ГАРФ. Ф. 102. Оп. 47. Д. 104. Ч. 1. Л. 105–106 (15 декабря 1890 г.).

[48] Там же. Л. 37 об. (11 октября 1890 г.).

[49] АВПРИ. Ф. 155. Оп. 350. Д. 502. Л. 11 об. (25 июня 1891 г.).

МЕЖДУ НЬЮ-ЙОРКОМ И ЯФФО (ДИСКУССИЯ О ПУТЯХ ЭМИГРАЦИИ И СУДЬБЕ ЕВРЕЙСТВА В 1881–1883 гг.)

Виктор Кельнер
Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)

Господь, Господь, верни Сиону
Его поруганных детей!
Разлей ручьем живым их силы
По лону чахнущих полей!..

Рыдая, вышел пахарь в поле,
Рыдая, бродит за сохой, —
Но вслед за ним придут, ликуя,
Жнецы веселою толпой...

Семен Фруг[1]

Проблема эмиграции[2] была поднята не еврейским общественным мнением, а русской националистической печатью. В мае 1881 г. в газете «Новое время», известном официозе Министерства внутренних дел, тесно связанном с тогдашним главой этого министерства Н. П. Игнатьевым, в анонимной статье «Что же нам делать с евреями?» практически впервые этому «нежелательному народу» предложили покинуть пределы страны[3]. В ней рекомендовалось «вместо расселения евреев по России расселить их в Западной Европе и Америке»[4]. Чуть ли не синхронно с этой публикацией прозвучали тут же широко растиражированные слова, произнесенные прокурором Киевского военного округа В. С. Стрельниковым[5], о том, что если восточная граница, то есть граница черты оседлости, закрыта для евреев, то открыта граница западная. Подобный провокационный подход поначалу вызвал растерянность в еврейском обществе. Двадцать лет еврейская интеллигенция лелеяла иллюзии о возможности обустройства еврейской жизни

в России. Она надеялась стать полноправной частью российского общества. И потому столь болезненным оказался удар, нанесенный этим мечтаниям событиями 1881 г. Не столь «просвещенная» часть еврейства, а именно те, кто непосредственно стал жертвами погромов, отреагировала гораздо быстрее, чем интеллигенция. Тысячи людей устремились к границе с Австро-Венгрией. Особенную медлительность продемонстрировало еврейство Петербурга, к которому уже более десятилетия как перешло неформальное руководство общиной. Только после того как русская печать заговорила о повальном бегстве евреев из охваченных погромами губерний, последовала полемика и на страницах еврейской печати. Впервые были поставлены сакраментальные вопросы новейшей еврейской истории: надо ли уезжать? и если да, то куда?

Поначалу почти все еврейские органы лишь возмущенно отвечали на заявление В. С. Стрельникова и «предложения» антисемитской печати. Цитируя киевского прокурора, «Рассвет» в передовой статье достаточно традиционно говорил о том, что «эмиграция — это не путь для решения еврейского вопроса», а единственная возможность его решения — «полное уравнение в правах»[6]. Одним из первых отреагировал молодой публицист Я. Б. Ромбо, опубликовав в «Рассвете» статью «Исход, предложенный обвинителем»[7].

На протяжении лета 1881 г. в еврейской печати все еще царила неопределенность. Когда евреи Украины «голосовали ногами», пугая своим массовым исходом, население приграничных областей, еврейское «общество» жило слухами и надеждами на плодотворность активных контактов руководства петербургской общины с властью. С несколько преувеличенным восторгом было встречено известие о приеме новым царем еврейской делегации. В этих условиях призывать к эмиграции было, по мнению еврейской печати Петербурга, преждевременно, более того, тактически неверно. «Бежать, под дикие крики: бей его? Целыми массами выселяться из России? Бросить небо, под которым родились, землю, где похоронены не менее нас пострадавшие наши предки? <...> Бросить края, которые наши предки культивировали в то время, когда Ермаки охотились на окраинах за пушными зверями? Да кто имеет право предлагать нам это?»[8] — вопрошал еженедельник «Рассвет». Еще несколько месяцев еврейская печать в основном лишь конста-

тировала сам факт исхода, отмечая, что эмиграционной лихорадкой охвачены, по большей части, только «беднейшие слои». Ранее всего свое оформление получила идея о том, что, может быть, и действительно «разряжение еврейской бедноты в черте оседлости послужит делу улучшения ее экономического положения и снизит накал социального противостояния с коренным населением»[9]. Для образованной же части еврейства по-прежнему приоритетным оставалась «надежда на уравнение в правах»[10]. Первоначально в статьях об эмиграции подчеркивалось, что эта мера вынужденная, не свойственная самому еврейству. В передовой еженедельника «Рассвет» говорилось: «Слово “эмиграция” является чем-то страшным в устах народа <...> Не мы взывали к такой эмиграции, не мы ее пожелали. Сама жизнь затребовала ее. Она существующий факт и с этим фактом нужно считаться»[11]. Постепенно происходило размежевание среди основных органов национальной печати. Трибуной сторонников эмиграции стал еженедельник «Рассвет», видимо, теснее связанный с провинциальным еврейством — непосредственными жертвами погромов. Одним из деятельных выразителей чаяний провинциального еврейства стал совсем еще юный публицист, студент юридического факультета Киевского университета Б. Ф. Брандт[12]. В статье «Столица и провинция» он первым обратил внимание на перемещение идейной активности в этом вопросе из Петербурга в города черты оседлости[13].

В свою очередь, вопрос о выборе пути был поставлен только к концу августа 1881 г. Одним из первых этой дилеммой задался на страницах «Рассвета» вскоре уехавший сначала во Францию, а позднее в США Я. Б. Ромбо. В статье о деятельности Киевского комитета помощи жертвам погромов он прямо указал на желательное, с его точки зрения, направление — в Америку. Он писал: «Хорошо устроенная эмиграция в Америку является в настоящее время безотлагательной необходимостью»[14]. На страницах печати еще некоторое время поддерживалось, главным образом, одно направление исхода — Америка. Все остальные пути озвучивались, но не выдвигались даже в качестве достойной альтернативы. Чаще всего, помимо Америки, звучали следующие географические названия: Палестина, Испания, Алжир и даже Босния. Но, как и раньше, эмиграция мыслилась как «исход для бедняков», как некая социальная акция. В октябре 1881 г. А. Е. Ландау в своем

журнале «Восход» как бы подвел некий промежуточный итог дискуссии по вопросу — «Куда?». Он писал: «Припертые к стенке, не предвидя никакого исхода для себя и своих несчастных семейств, они “бегут”, бегут без оглядки <...> бегут сотнями, тысячами, бегут продавая за бесценок свое последнее достояние <...> А мы-то здесь сидим в наших кабинетах, палец о палец не ударяем, чтобы хоть как-нибудь организовать, упорядочить это поголовное бегство, мы тут сидим, забавляемся вопросами: куда? — в Палестину ли, в Испанию ли, или в Америку! Да полно, господа, хоть нам-то комедию разыгрывать! <...> У людей петля на шее, а мы задаемся вопросом: куда? Забавляемся рассуждениями на религиозной, нравственной и даже чуть ли не на политической и всякой другой подкладке. Куда? Да не все ли равно куда? И туда, и сюда, и куда хотите...»[15] Однако вскоре А. Е. Ландау и ряд других авторов резко изменили свое отношение к вопросу «куда?».

Мне кажется, что исходной точкой в деле поляризации общественного мнения по этому вопросу явилось известное интервью, взятое И. Г. Оршанским[16] у министра внутренних дел Н. П. Игнатьева. В изложении Оршанского мнение министра было опубликовано в специальном приложении к № 3 журнала «Рассвет» 19 января 1882 г. В нем, как известно, министр подтвердил незыблемость черты оседлости, дал прямо понять, что власти не будут препятствовать евреям, устремившимся к западным границам империи, покинуть страну. Новым в этом интервью стало только то, что Игнатьев предложил еврейской общественности «указать малонаселенную местность, в только что завоеванной части Средней Азии, нуждающуюся в колонизации», да и то при условии, что проживающее на этой территории коренное население не подвергнется со стороны евреев «эксплуатации». При этом министр говорил как о гипотетически возможном праве евреев на создание переселенческих комитетов, которые возьмут в свои руки дело еврейской эмиграции[17]. То же издевательское предложение о подыскании в Средней Азии какого-нибудь оазиса для переселения туда евреев звучало и на других встречах с представителями власти при обращении к ним делегаций от еврейского общества накануне и в период прохождения съезда.

Но главным ударом по надеждам лояльной части еврейства стало официальное подтверждение на высшем государственном

уровне обвинений в адрес народа в эксплуатации коренного населения как причины погромов.

Лидеры российского еврейства Г. О. Гинцбург, С. С. Поляков и некоторые другие отвергли идею о массовой эмиграции. А вскоре, после снятия с поста министра внутренних дел Н. П. Игнатьева, от этого способа решения еврейского вопроса отказалась и сама власть. Кроме потери международного престижа, это еще вело и к значительному экономическому урону.

Если до публикации интервью Игнатьева дебаты об эмиграции шли в относительно спокойном тоне, то теперь этот раскол приобрел идеологическое звучание, стал предметом мировоззренческой дискуссии и разделил российское еврейство на два лагеря. Причем в русско-еврейской печати эти разногласия имели и организационные последствия. После ухода Г. И. Богрова с поста редактора на пропалестинские позиции полностью перешел еженедельник «Рассвет». Антиэмиграционные силы сконцентрировались, главным образом, в изданиях А. Е. Ландау — журнале «Восход» и «Недельной хронике Восхода». Противники палестинской идеи и сторонники эмиграции в Америку обосновались на страницах еженедельника «Русский еврей». В целом пропалестинскую ориентацию занимали издания, выходившие на еврейском языке: «Гамагид», «Гацифира» и «Гамелиц».

Поляризация общественного мнения отразилась и на состоявшемся в апреле 1882 г. в Петербурге съезде представителей еврейских общин. Уже на открытии съезда петербургский раввин А. Н. Драбкин сообщил собравшимся о своем разговоре с товарищем министра внутренних дел, который априори дал ему понять, что разговоры о расширении черты оседлости бесплодны, а эмиграция желательна только в качестве меры, способной «разрядить» население черты. На съезде самым непримиримым противником эмиграции был С. С. Поляков. Он, по его словам, даже позволил себе вступить в противоречие по этому вопросу с самим министром внутренних дел Игнатьевым, заявив ему при встрече, что лично он приравнивает «подстрекательство к эмиграции к призыву к бунту»[18].

На съезде было отвергнуто предложение властей о переселении части евреев из черты в Ташкент или в Ахаль-Теке. Наиболее последовательным сторонником эмиграции на съезде оказался

киевский представитель доктор М. Е. Мандельштам, вскоре ставший одним из самых преданных палестинофильской идее общественных деятелей в России. Он предложил использовать угрозу массового исхода для того, чтобы добиться от властей гражданского равноправия[19].

Голоса палестинофилов на съезде почти не звучали. Сторонники же эмиграции вообще занимали двойственную позицию. Наиболее показательно в этом отношении выступление известного физиолога и общественного деятеля профессора Н. И. Бакста. Он выразил распространенное среди собравшихся мнение, сказав, что «эмиграция не решит всех проблем, но если уж уезжать, то в Европу или Америку, туда, где “светло”, а не в Азию, где “темно”»[20].

В итоге съезд пришел к выводу о том, что причиной погромов является не пресловутая «эксплуатация» коренного населения, а гражданское неравенство. По вопросу же об эмиграции было заявлено, что «хотя она и нежелательна», но так как это уже свершившееся явление, то ее следует упорядочить путем создания общественных комитетов, а главное — придать ей легитимность.

Проблемы эмиграции и ее географической направленности занимали на страницах печати самое заметное место с начала лета 1881 г. Первоначально журналом «Русский еврей» желание покинуть страну расценивалось не иначе как «предательство». «Эмигрировать из своего отечества безнравственно и преступно, содействовать активно переселению из своего отечества не менее преступно и наказуемо по нашим уголовным законам», — заявлялось в одной из первых публикаций на эту тему, статье «Что делать?»[21]. Об уголовном наказании по российскому законодательству за несанкционированное «оставление отечества» напомнил и известный юрист М. И. Мыш[22].

Особенно неприемлема была для редакции «Русского еврея» мысль о возрождении Палестины. В одной из редакционных статей резко критиковались те деятели, которые позволяли «отрицать достижения российского еврейства в борьбе за улучшение своего положения», те, кто агитировал за палестинское направление и тем самым, якобы, предлагал «порвать всякие связи со своим недавним прошлым»[23]. А. Гидалевич в статье «Голос из среды молодежи» писал: «Вопрос об эмиграции сводится к вопросу

о наших правах на Россию, как на свое отечество, а тут мы должны отстаивать наши законные права»[24].

Особенно непримиримо относились руководители этого журнала к тем, кто, «агитируя за Палестину, предлагал порвать всякие связи со своим недавним прошлым». Призыв «Домой!» был, по их мнению, опасен тем, что «отвлекал от повседневной борьбы за права». В той же передовой статье, не без сарказма, заявлялось: «Если наши “патриоты” думают реставрировать лежащую в развалинах Палестину для водворения там желанного отречения от прогресса и цивилизации, то это будет возвращение не в Палестину, а в египетскую тьму»[25].

Если в «Русском еврее» мысль о Палестине отвергалась априори, то сама по себе идея эмиграции, в основном в США, примерно до начала 1882 г. обсуждалась в спокойном тоне. В одной из передовых статей руководители журнала, немного напуганные антиэмиграционным пафосом в выступлениях ряда собственных авторов, сообщали о том, что «мы не против эмиграции вообще, в страны с нормальными правовыми и гражданскими условиями». Но при этом тут же оговаривались: «Эмиграция все равно не приведет к полному выселению евреев из России». И далее на вопрос о том, что же все-таки делать, давали однозначный ответ: «Следует бороться за улучшение положения евреев на местах»[26]. Часть общественных деятелей еще была готова смириться с нарастающей эмиграцией в США, но палестинская идея вызывала у них принципиальное неприятие. При этом доводы приводились, главным образом, «экономического свойства». Сам редактор «Русского еврея» Л. О. Кантор, печатавшийся под псевдонимом Лев Ибри, в статье «Чего не делать» писал: «Палестина — это какая-то развалина — страна, куда уже давно не заглядывало человеческое прилежание; какие-то гористые террасы <...> не способные сделаться сегодня-завтра источником пропитания для миллионов людей <...> точно так же промышленность страны совершенно ничтожна»[27]. В свою очередь, А. Сохер в своем письме в редакцию, названном «В Америку или в Палестину?», утверждал: «Палестина — обломок былого величия <...> она способна вызвать воспоминания, но они не одухотворяют». Другое дело — успехи евреев в США, где процветает религиозная и национальная еврейская жизнь. Он убеждал, что «в Америке нет ничего антиеврейского, в отличие

от Палестины с ее полудиким азиатским населением». Более того, А. Сохер писал, что выбор между США и Палестиной «подобен выбору между Египтом и страной, текущей молоком и медом»[28].

Особенно решительно против Палестинского проекта выступали журнал «Восход» и его приложение «Недельная хроника». Именно здесь после ухода из «Рассвета» поместил свое письмо-протест Г. И. Богров[29]. Другой автор, живший в Одессе журналист Н. С. Рашковский в своем «Письме из провинции» заявлял: «Всякая мысль колонизировать Палестину является народным преступлением <...> Пустынная азиатская страна, окруженная со всех сторон варварами и не отличающаяся ни плодородием почвы, ни благоприятным климатом, находится в первобытном состоянии <...> Турция или Америка! Можно ли их сравнивать?»[30].

Свое мнение по этой проблеме высказал и юный начинающий публицист С. М. Дубнов. Он выступил в «Рассвете» со статьей «Вопрос дня». В преамбуле статьи он заявил, что стремление к эмиграции — «это простой инстинкт самосохранения», который будет существовать всегда, до тех пор, пока не прекратятся погромы и законодательные ограничения[31]. Далее он призвал относиться к этому явлению как к естественному фактору жизни российского еврейства. Так как эмиграция из России будет все равно происходить, следует содействовать ей и стремиться облегчить участь тех, кто решил покинуть эту страну. Путь в Палестину обусловливался предварительными переговорами с турецкими властями, но, как подчеркивал автор, территория эта чрезвычайно бедна и появление новых людей только усилит бедствия старого ишува. К тому же Дубнов подверг весьма нелицеприятной критике тех религиозных евреев, которые традиционно на старости лет перебирались в Эрец Исраэль. По его мнению, это были «подонки русского еврейства <...> всякие тунеядцы, кагальные пиявки, нажившие себе более-менее изрядный капитал». Поэтому, считал он, «сколько-нибудь образованному и свободному в отношении религиозных обрядов еврею опасно жить среди этих изуверов»[32]. Проанализировав все возможные варианты, Дубнов «рекомендовал» желающим покинуть Россию направиться в США. Следуя привычным «российским» канонам народничества, он рассматривал эмиграцию только как колонизацию, то есть исключительно «работу на земле», так как это, по его мнению, «единственно твер-

дая почва, незараженная гибельными миазмами национальной вражды и религиозной нетерпимости»[33].

Появившаяся через несколько недель в еженедельнике «Рассвет» статья М.-Л. Лилиенблюма «Общееврейский вопрос и Палестина» оказалась куда более определенной. Человек, бывший некогда незыблемым авторитетом для Дубнова, вчерашний яростный критик «кагальной» действительности и реформатор духовной жизни народа, прямо высказался в пользу Палестины, заявляя: «Нам нужно свой уголок иметь, нам нужна Палестина...»[34]

Дубнов чрезвычайно остро воспринял «измену» бывшего кумира прежним реформаторским принципам. Он написал ответную статью «Что же теперь?», в которой фактически с позиции космополитизма доказывал, что еврейский национализм — это всего лишь реакция на антисемитизм. Рост антисемитизма он приписывал исключительно наступлению реакционных сил.

Позднее по этому же вопросу Дубнов вступил в полемику с другим своим бывшим кумиром — писателем П. М. Смоленским. Редактор «Гашахара» являлся одним из самых последовательных и авторитетных сторонников идеи возвращения в Эрец Исраэль. Более того, он пропагандировал в ту пору еще только зарождавшиеся идеи «политического возрождения еврейства на Земле Израиля»[35]. Для тогдашнего Дубнова это было опасной ересью, и он заявлял: «Если бы П. Смоленский призывал к колонизации Палестины, только из экономических обстоятельств, для облегчения жизни в Черте, то это можно считать не бесполезным. Но идея создания политического центра в Палестине — не возможна»[36].

Кроме М.-Л. Лилиенблюма, Л. С. Пинскера и П. М. Смоленского, вставших в ту пору в ряды палестинофилов, среди известных и наиболее авторитетных писателей и публицистов можно назвать и Л. О. Леванду. Так же как и они, он на протяжении многих лет числился чуть ли не ассимилятором, был решительным критиком основ религиозной и социальной жизни российского еврейства. Еще в конце 1869 г. Леванда писал своему русскому корреспонденту М. Ф. Де Пуле в ответ на предложение призвать своих собратьев стать русскими патриотами, что это он сможет сделать только тогда, когда «еврейский вопрос в России будет разрешен окончательно и удовлетворительно, то есть тогда, когда русский закон (здесь и далее выделено автором письма. — *В. К.*) перестанет

относиться к моим соплеменникам как к инородцам. В ту минуту, когда Россия нас спросит: где Вы, сыны мои? — мы ей дружно ответим: мы здесь, матушка!»[37]

Теперь же он не просто палестинофил, а один из адептов народнического направления в этом движении. Видимо, отталкиваясь от внешнего сходства русской и еврейской общины, некоторая часть еврейства восприняла идеи русского народничества и привнесла их в собственное национальное движение. Так, в начале 1880-х гг. Л.О.Леванда утверждал, что палестинофильство — это объединительный фактор для всех классов и идейных течений в еврействе, и призывал «начать в Палестине земледельческую жизнь — как ответ на обвинение в паразитизме», искать в Палестине «поле для выращивания хлеба», сделать это «сущностью, смыслом и целью палестинофильства». Само движение он характеризовал как «движение к труду физическому, земледельческому, как движение к производству хлеба собственными руками»[38].

Отметим, что «старых» авторов, былых сторонников максимального сближения с русским обществом и равноправного вхождения в отечественную культурную и общественную жизнь теперь объединяло еще и пришедшее с массовыми погромами понимание «вечности и неизбывности антисемитизма». Л. С. Пинскер, перевод палестинофильского манифеста которого, известного под названием «Авто-эмансипация», «Рассвет» начал публиковать в конце 1882 г., утверждал: «Нет, нас в России слишком много и натура ее, как она ни широка, нас не переносит»[39].

Среди сторонников и противников различных направлений исхода из России были люди разных поколений. Былые маскилы и ассимиляторы, пламенные критики основ религиозной жизни и общинных порядков, молодые юристы и врачи, выпускники российских университетов. В этом ряду, на мой взгляд, выделялся ныне «забытый палестинофил» Хаим Флексер. Юноша из Житомира успешно совмещал тогда учебу на юридическом факультете Петербургского университета с бурной публицистической деятельностью. В своих многочисленных публикациях он страстно отстаивал палестинскую идею. В одной из статей он утверждал: «Только в Палестине еврейский народ будет един. Будет достигнут баланс между сторонниками «теории универ-

сализма» и теми, кто следовал инстинктивному чувству национального самосохранения»[40]. Как и Л. С. Пинскер, Х. Л. Флексер высказывал уверенность в том, что «ассимиляция не мыслима по причине исторической памяти, как у евреев, так и у русских». Не менее уверенно говорил он и о том, что «даже политическая эмансипация и повышение уровня культуры коренного народа — не панацея от антисемитизма». Выход из создавшегося положения Флексер видел только в национальном возрождении в Палестине, где еврейский народ сможет «осуществить свою индивидуальную самостоятельность»[41]. Так писал человек, который спустя десятилетие под псевдонимом Аким Волынский станет «эллином», модернистом и балетоманом.

Полемика между противниками эмиграции, сторонниками американского направления и палестинофилами, по сути, стала одной из первых широких общественных дискуссий среди российского еврейства. В ней не было ни победителей, ни побежденных, главное — это то, что она привлекла к себе внимание и отразила самые насущные проблемы. И прав, по-моему, поэт Иегуда-Лейб Левин, писавший в 1881 г. тогдашнему редактору газеты «Гамагид» Давиду Гордону: «Все красноречия Библии, сочувствие к покинутой дочери Сиона, чувства, пробуждаемые в нас древней памятью нашего народа, все это говорит в пользу Земли Израиля. Простые потребности толкают нас в Америку... Да не будет здесь никаких раздоров! Пусть писатели заострят свои перья, но прежде пусть щедрые поднимутся, чтобы спасти своих притесняемых и гонимых собратьев — тем способом, который выберут сами»[42].

Начавшаяся летом 1881 г. полемика продолжалась около трех лет. Она фактически прервалась в результате изменений в положении евреев, ужесточения антиеврейского законодательства, ликвидации ряда еврейских периодических изданий. В легальной форме дискуссия возродилась уже на рубеже веков в новых идеологических условиях в спорах о сионизме. В ней вновь приняли участие и некоторые из прежних сторонников как палестинского, так и американского направлений. Эти споры на вечный еврейский вопрос — куда? — уже не затихали на протяжении всего XX века.

Примечания

[1] Палестина: Сб. ст. и сведений о еврейских поселениях в Святой Земле. СПб., 1884. С. 1.

[2] Первым в историографии вопрос о путях еврейской эмиграции из России был поставлен И. Д. Сосисом в статье «Период кризиса: Общественные течения в литературе 80-х гг.» (Еврейская старина. Пг., 1916. Вып. 1.)

[3] Новое время. 1881. № 1857 от 1 (13) мая.

[4] Там же.

[5] Рассвет. 1881. № 21.

[6] Там же. № 22.

[7] Там же. № 22.

[8] Там же. № 19.

[9] Там же. № 30.

[10] Там же. № 28.

[11] Там же. № 30.

[12] Десятилетие спустя Б. Ф. Брандт стал деятельным сотрудником сначала министра, а затем и главы правительства С. Ю. Витте, автором серии книг и статей по проблемам экономики и финансам России.

[13] Рассвет. № 12.

[14] Там же. № 32.

[15] Восход. 1881. № 10. С. 53–54.

[16] Вероятно, бравшим интервью у Игнатьева был Исаак Григорьевич Оршанский; позднее, приняв православие, он стал видным специалистом в области психиатрии.

[17] Рассвет. 1882. № 3. Прил.

[18] Русский еврей. 1882. № 32. О пессимистических настроениях в еврейской интеллектуальной среде свидетельствует письмо писателя Менделе Мойхер-Сфорима к публицисту, переводчику и критику И.-Л. Бинштоку, посланное в апреле 1882 г. из Одессы в Житомир. В нем говорится: «Так называемый “еврейский вопрос” со своим кулачным разрешением потерял для меня всякое действие. Я так привык ко всему происходящему, что кажется, так и должно быть и все эти беспорядки — в порядке вещей. Еврей вообще скоро свыкается со своим положением, потому что он легче всех двуногих животных акклиматизируется везде и по всей справедливости может считаться между этими последними домашними животными. Еврей испокон веков был, есть и, увы, будет покорною коровою, или просто смирной клячей — пойдет он в Америку ли, в Палестину ли,

а клячей он все-таки останется» (Отдел рукописей Еврейского университета в Иерусалиме. 4° 1281 A /24).

[19] Там же.

[20] Там же.

[21] Там же. 1881. № 34.

[22] Там же. 1882. № 10.

[23] Там же. 1882. № 15.

[24] Там же. 1882. № 17.

[25] Там же. 1882. № 15.

[26] Там же. 1881. № 35.

[27] Там же.

[28] Там же. № 36.

[29] Недельная хроника Восхода. 1882. № 9. Позднее свои публицистические произведения на эту тему он подписывал псевдонимом Бен-Рабби.

[30] Там же. № 25.

[31] Рассвет. 1881. № 34.

[32] Там же.

[33] Там же.

[34] Там же. № 42.

[35] Дубнов С. Палестинофильство и его главный проповедник // Восход. 1883. № 7/8. С. 34.

[36] Там же.

[37] Цит. по: Russian History. In Honour of prof. Victor Levin. Jerusalem, 1992. P. 386.

[38] Цит. по: Палестина: Сб. ст. С. 13.

[39] Там же. С. 3.

[40] Там же. С. 25.

[41] Рассвет. 1882. № 35.

[42] Цит. по: Евреи в современном мире: История евреев в новое и новейшее время: Антология. Т. 2 / Сост. П. Мендель-Флор, Й. Рейнхарц. М., 2006. С. 228.

В ПОИСКАХ «ГОРОДА УБЕЖИЩА»: ЛОНДОНСКАЯ «ЕВРЕЙСКАЯ ХРОНИКА» И РОССИЙСКАЯ ЭМИГРАЦИЯ, 1881–1905 ГОДЫ

Саманта Джонсон
Метрополитен Университет, Манчестер (Великобритания)

В этой статье анализируются отклики ведущей англо-еврейской газеты «Еврейская хроника» (The Jewish Chronicle) на еврейскую эмиграцию из Российской империи в конце XIX столетия. Статья охватывает период с 1881 по 1905 год, рубежи которого для российских евреев были обозначены погромами. Из «Еврейской хроники» можно узнать об интересе английских евреев к этим погромам как таковым, а также о гуманистическом отклике на них[1]. При этом для британских евреев были существенны как конкретные даты и период в целом, так и другие стороны их взаимоотношений с российскими и польскими единоверцами.

Эти два с половиной десятилетия были периодом непрекращающейся еврейской иммиграции из Восточной Европы в Соединенное Королевство. Большинство прибывало из Польши и России. К их числу добавлялись евреи из Румынии, что изрядно подзабыто историками. В период между 1881 и 1914 гг., по меньшей мере, 120 000 (по некоторым оценкам это число достигло 150 000) восточноевропейских евреев обрели новый дом в Великобритании, фактически удвоив ее еврейское население[2]. Около 60–70% из них обосновалось в районах Уайтчепел, Степни, Бетнал Грин и Спиталфилдс лондонского Ист-Энда. Такое увеличение численности населения едва ли могло пройти незамеченным, и британское общество, как еврейское, так и нееврейское, в течение всего этого периода нервозно относилось к непрерывному потоку иммигрантов. Кроме того, Великобритания высту-

пала в качестве перевалочного пункта на пути в Новый Свет, и усиление миграции на запад вызывало толки и страхи. Так называемая «дискуссия об иностранцах» была следствием этих опасений, и приливы и отливы в этой дискуссии на протяжение десятилетий определялись главным образом текущей экономической ситуацией[3].

В лондонском Ист-Энде имели место открытые споры и враждебное отношение к российским и польским евреям. Также британские тред-юнионы и члены Парламента часто призывали к обсуждению так называемого «вопроса об иностранцах». Имели место различные официальные расследования, достигшие своей кульминации в созыве в 1902 г. Королевской комиссии по изучению иностранной иммиграции[4]. В ее состав входил лорд Ротшильд. В 1905 г. правительство, наконец, приняло ограничительный законодательный документ — «Акт об иностранцах».

Отклики английских евреев на эмигрантский кризис и на дебаты об иностранцах были, в частности, зафиксированы в «Еврейской хронике». Основанная в 1841 г., «Еврейская хроника» — старейшая постоянно издающаяся еврейская газета в мире. И по сей день она выходит еженедельно по пятницам. В XIX в. ее отчетливо характеризовало то, что она являлась далеко не газетой для народа и была по образу мысли и взглядам очень тесно связана с англо-еврейским истеблишментом[5]. До 1881 г. самые известные английские евреи (например, Ротшильды и Монтефиоре) очень дорожили близкими отношениями с британским истеблишментом. Поэтому «Еврейская хроника» воздерживалась от отражения взглядов лишенного избирательных прав «человека с улицы».

«Еврейская хроника» упорно сторонилась народных настроений и не пыталась им потворствовать. Она предпочитала вежливо нашептывать в уши богатых и сильных мира сего. Имея неплохие связи и большие амбиции, газета использовала денежные средства друзей на континенте и привлекла влиятельных сотрудников, включая Давида Гордона, редактора прусской газеты «Ha-Maggid».

Но в данной статье будет рассмотрен не этот аспект деятельности «Еврейской хроники», а ее редакционная политика. Большинство анализируемого ниже материала взято из редакционных статей, передовиц и колонки с названием «Заметки за неделю».

В статье анализируется развитие характера откликов «Еврейской хроники» на эмиграцию через призму событий, происходивших за пределами Соединенного Королевства. Будут рассмотрены первые отклики на эмиграцию, которая началась вслед за погромами 1881–1882 гг. в царской России. В 1880-х гг. «Еврейская хроника» предлагала различные варианты решения проблемы иммиграции. К 1890-м гг., учитывая непрекращающийся приток евреев из Восточной Европы в Великобританию и оживление внутренних споров о положении иностранцев, «Еврейская хроника» сконцентрировала внимание на вопросе иммиграции. Кишиневский погром произошел как раз в то самое время, когда британский парламент увяз в полемике по проблеме иностранцев, и в этой статье будет показано, как одно влияло на понимание другого. И, наконец, в статье будет показано, как восточноевропейские евреи изображались в «Еврейской хронике» и что происходило с образом российских и польских евреев — эмигрантов, мигрантов и иммигрантов — между 1881 и 1905 гг.

Отклики за 1881–1882 и последующие годы

Первоначальной реакцией «Еврейской хроники» на погромы 1881–1882 гг. было, разумеется, возмущение, неверие и резкая критика царского режима. Освещение этих событий было по очевидным причинам немногословным и ненадежным[6]. С точки зрения «Еврейской хроники», за погромами, безусловно, стоял царский режим. Она также отмечала роль крестьянства, которое «было осведомлено, что полиция и официальные власти относятся неблагосклонно к объекту гонений». Если режим был неспособен ограничить агрессивные инстинкты крестьян, «он должен утратить всякое право считаться цивилизованной государственной властью»[7]. Почти у всех в Соединенном Королевстве было такое ощущение, что погромы превратили царский режим в международного парию. Голос «Еврейской хроники», таким образом, в 1881 г. не звучал диссонансом.

Кроме того, «Еврейская хроника» быстро осознала, что одним из прямых и немедленных результатов погромов стало большое число беженцев, скапливающихся на западных границах Российской империи. Большое внимание было уделено освещению

событий в Бродах, вдохновляемое регулярно выходящей «Хроникой с границ» Давида Гордона[8]. Образ тысяч охваченных паникой евреев, нагруженных своими пожитками и требующих, чтобы им было позволено покинуть Россию, преобладал в ранних репортажах 1881 г. «Еврейской хронике» казалось, что восточные евреи избрали эмиграцию единственным надежным способом борьбы с гонениями.

Короче говоря, «Еврейская хроника» быстро уверилась, что эмиграция была «принятым методом избежать ужасных последствий фанатизма»[9]. Газета также отдавала отчет в том, что эмиграция не будет кратковременным явлением: «российская эмиграция — не движение дня, месяца или года; она, вероятно, будет привлекать наше внимание на протяжении ряда лет»[10]. Действительно, один из репортажей прямо указывал, что у российских евреев не было иного выбора, кроме эмиграции, так как бедствия, с которыми они столкнулись, были «самыми бóльшими и наиболее тяжелыми», начиная со времен разрушения Иерусалима[11]. Другой репортаж сравнивал события в России с изгнанием инквизицией евреев из Испании и Португалии[12]. Пока гонения на евреев в России сохранятся — а это, казалось, не прекратится в обозримом будущем — эмиграция будет продолжаться.

Признание того, что эмиграция является средством избежать гонений, безусловно, налагало на «Еврейскую хронику» прямую ответственность, которую также ощущали и более широкие круги англо-еврейского истеблишмента. Для оказания финансовой помощи российским беженцам в феврале 1882 г. был основан Русско-еврейский комитет[13]. В декабре 1881 г. «Еврейская хроника» отмечала:

«Огромное большинство русских бедны, слишком бедны, чтобы жить иначе, чем сводить концы с концами и, безусловно, слишком бедны, чтобы оплатить расходы на долгое путешествие к какому-либо убежищу, городу, где они могли бы спокойно заработать себе на жизнь. Им нужно помочь, и это налагает нас, западных евреев, неотложный долг — помочь им нашими деньгами <...> Еврейское сердце бьется на Западе так же горячо, как и под тропическим солнцем, и мы надеемся, что через несколько месяцев достаточная сумма денег окажется в распоряжении компетент-

ных людей, оказывающих помощь в эмиграции из России нашим измученным братьям»[14].

На этих ранних стадиях эмиграции, когда небольшая горстка искала убежища в Соединенном Королевстве, «Еврейская хроника» призывала всех евреев к сочувствию к жертвам российских погромов[15]. «Невозможно переоценить, — отмечала газета, необходимость общих действий и наличия конкретного плана у тех, кто будет руководить процессом эмиграции»[16]. Но роль Британии была сведена к функции моста в Новый Свет, хотя «Еврейская хроника» поддерживала усилия англо-еврейской общины в материальной помощи людям, пересекающим Атлантику. «Английские евреи» были, таким образом, «связующим звеном между Россией и Америкой»[17].

Естественно, возникал вопрос о том, на какой «город убежища» придется максимальный поток людей по мере роста эмиграции. В конце 1881 г. «Еврейская хроника» обозначала несколько возможных решений: Америка, Палестина и Босния были приведены как приемлемые возможности[18]. Однако на этой стадии не было единого общепринятого плана, и «Еврейская хроника» просто упоминала о проектах различных организаций, таких, например, как «Alliance Israelite Universelle» (Всемирный Еврейский союз). Конечно, сторонники этих проектов часто появлялись в разделе писем в газету[19]. И только в начале 1882 г. «Еврейская хроника», наконец, предложила свой собственный вариант города или городов убежища. Лондон в их число не был включен.

«Еврейская хроника» определяла три приемлемых пункта назначения: США, части Британской империи (Канада, Австралия и Новая Зеландия) и Палестина. Первые два варианта имели безграничные запасы земли и ресурсов, тогда как последний являлся для евреев «неистощимым резервом вдохновенных воспоминаний и ассоциаций». Решение в пользу Палестины было неожиданным для «Еврейской хроники», до сих пор отвергавшей подобную перспективу. Но в марте 1882 г. она объявила, что это «новый и грозный конкурент», волнующий «исторические фибры души» английских евреев. В частности, выражалась надежда, что эмиграция из Восточной Европы в плодородные районы Палестины будет способствовать еврейской сельскохозяйственной революции. В конце концов, отмечала «Еврейская хроника»,

«евреи благоденствуют в районах с более теплым климатом»[20]. К середине 1882 г. этот прилив энтузиазма по поводу Святой Земли иссяк, и «Еврейская хроника» вернулась к поиску других возможных «городов убежища».

В течение 1880-х гг. освещение палестинофильской точки зрения на страницах «Еврейской хроники» продолжалось, и иногда она сообщала о достижениях тамошних еврейских сельскохозяйственных поселений[21]. Но собственный план газеты относительно эмиграции с Востока был сосредоточен на Америке и Британской империи. Так продолжалось на протяжении последующих двух десятилетий, и в газете печатались сообщения об успешных поселениях на территории США — в Северной Дакоте, Нью-Джерси, Бостоне и т. п.[22] Выходящая в Британской империи «Еврейская хроника» с радостью отмечала, что евреи, охваченные духом пионеров-поселенцев, победили природу и юдофобские утверждения, будто они неспособны к занятиям сельским хозяйством:

«Обнадеживающие новости о русско-еврейских беженцах приходят из Канады <...> тридцать семей под патронажем правительства поселились на землях около канадского Тихоокеанского побережья, приблизительно в 200 милях от Виннипега <...> В дополнение к свободному предоставлению земли новые колонисты получат рогатый скот, сельскохозяйственные орудия и семена. Таким образом, еще один эксперимент с еврейской колонизацией будет предпринят при благоприятных условиях. Мы будем ждать его результатов с большим интересом. Если эксперимент пройдет успешно, еврейское движение по колонизации в Канаде примет больший размах. Принимая во внимание положение евреев в таких странах, как Румыния, невозможно преувеличить важность экспериментов подобных тем, которые проводятся в Канаде и в Соединенных Штатах. Эмиграция представляется единственной возможностью, оставшейся для евреев в некоторых частях Европы; и ее полезность была бы значительно большей, если бы ее целью была работа в сельском хозяйстве или осуществление какой-либо иной столь же полезной деятельности»[23].

Как видим, в XIX в. в анализе «Еврейской хроникой» ситуации в Восточной Европе доминировал образ еврея как успешного фермера.

Но считалось само собой разумеющимся, что страна, которая сможет поглотить большую часть эмиграции, — это Соединенные Штаты Америки. Зачастую, когда беженцы высаживались на британские берега, «Еврейская хроника» настойчиво указывала, что их присутствие только временное — они просто *en route* к Америке. Комментируя прибытие эмигрантов в различные британские порты — Гулль, Лондон, Грейвсенд и Ливерпуль — газета называла их промежуточными пунктами[24]. Было подсчитано, что в марте 1882 г. в Лондон еврейские беженцы прибывали в количестве примерно ста человек в неделю. Описывая отправление одной группы беженцев из Грейвсенда (в графстве Кент) в Нью-Йорк, «Еврейская хроника» отмечала, что они все были фактически нищими, все их имущество состояло из того, что они смогли унести на своих плечах: «многие из них расстались с частью скудного гардероба, чтобы покупать еду по дороге из России». Как поддержку во время длительного и опасного плавания в Америку «Еврейская хроника» отметила пожертвования англо-еврейской общины, включавшее 500 фунтов мацы для использования во время празднования еврейской Пасхи[25]. Община снова выполнила свои обязанности перед евреями.

Указание на Америку как наиболее реальный конечный пункт означало, что «Еврейская хроника» даже не рассматривала возможности, что США могут отказаться вообще или ограничить число эмигрантов, которых они готовы принять. «Еврейская хроника» была склонна верить, что американские власти будут всегда встречать иммигрантов с распростертыми объятьями, а громадная территория Америки означала, что она никогда не сможет оказаться перенасыщенной поселенцами. Но вмешалась суровая действительность, и самоуспокоенность «Еврейской хроники» поколебали сообщения о том, что нью-йоркские власти возвращают эмигрантов в Старую Европу. В действительности представления, которых придерживалась «Еврейская хроника», были развенчаны в начале кризиса, связанного с погромами и эмиграцией, в опубликованном газетой от имени «*Alliance Israelite Universelle*» письме:

«“Совет представителей американских евреев” (The Board of Delegates of American Israelites), который так истово заботится о приеме русских евреев, эмигрирующих в Америку, но который

уже отправил из нескольких мест эмигрантов, не отобранных соответствующим образом и мало приспособленных к тому, чтобы зарабатывать себе на жизнь собственным трудом, просит нас сообщить вам следующее:

1. Нью-йоркский Совет будет принимать только ограниченное число эмигрантов, отобранных *Alliance*.
2. Всем другим нью-йоркский Совет никаких обещаний не дает, несмотря на все заверения об обратном, которые исходят из Берлина и других мест, и которые могут только способствовать введению в заблуждение эмигрантов.
3. Эмигранты, которые не направлены Центральным комитетом *AIU*, будут предоставлены сами себе, и могут быть отправлены назад в распоряжение Государственного уполномоченного по эмиграции»[26].

«Еврейская хроника» не обратила внимание на это предостережение и, когда США возвращали эмигрантов обратно на Восток, сообщала об этом с возмущением как о нарушении прав человека[27]. К тому же еврейские благотворительные общества, ответственные за «массовую отправку обездоленных евреев в Соединенные Штаты», были запятнаны их участием в возвращении сотен беженцев в Соединенное Королевство[28]. В соответствии с этой по меньшей мере безрадостной картиной, Атлантика была заполонена бесконечной флотилией судов, нагруженных нищими евреями.

Как и в большинстве других случаев, «Еврейская хроника» стремилась увидеть иной ракурс. Газета проявляла подлинный интерес к Америке, особенно к Нью-Йорку, где процветание еврейской жизни часто отмечалось с некоторым изумлением[29]. Одна из передовиц 1884 г., основанная на интервью с г-ном А. С. Соломонсом из Вашингтона, округ Колумбия, разъясняла американскую точку зрения на проблему эмиграции:

«Американские евреи [чувствуют себя] очень тяжко в связи с непрекращающимся, постоянно увеличивающимся потоком эмиграции нищих польских евреев из Европы, которые воспринимали Америку как современную Землю Обетованную, где текут реки с молоком и медом. Они были преимущественно разного рода *schnorrer* (тунеядцами). Америка с радостью приветствует крепких, здоровых мужчин, привыкших к тяжелому труду, в особенности людей с небольшим капиталом, способных двигаться на Запад

и основывать новые поселения. Однако она получила более чем достаточно увечных, хромых и слепых или, если говорить менее метафорично, бездельников, *schnorrer*, неумелых работников, людей "случайных заработков" и других подобного же рода»[30].

Здесь требовались, конечно, определенные усилия, чтобы понять суть экспрессивных выражений Соломонса и его американизмов («очень тяжко»; «бездельник»), которые были использованы сознательно. Кроме того, это один из немногих случаев, когда я смогла найти в «Еврейской хронике» слово на идише (*schnorrer*). Без сомнения, его использование имело целью усиление смысла высказывания. Но особая значимость этих замечаний заключается также в том, что сама «Еврейская хроника» испытывала подобные же сомнения относительно евреев, прибывающих в Великобританию. На этом этапе, к 1886 г., как мы увидим, Лондон стал, хотя и скрепя сердце, местом убежища для «разного рода schnorrer» — хотя в британской речи был более предпочтительным термин «нищий иностранец».

Еще в 1883 г., прежде чем значительное число российских и польских евреев поселилось в лондонском Ист-Энде и в других городах, «Еврейская хроника» на своих страницах выражала беспокойство по поводу роли Великобритании в разрешении эмиграционного кризиса. Эти опасения проистекали из особой ответственности, ожидавшейся от английских евреев, особенно в сравнении с их континентальными коллегами. В 1882 г. «Еврейская хроника» сетовала на отсутствие совместного и согласованного международного плана действий и высмеивала немецкие и французские усилия по оказанию помощи[31]. О Германии газета отзывалась особенно пренебрежительно, так как она якобы только и делала, что очень хотела переложить бремя собственных евреев на плечи британцев. «Немецкие евреи, — протестовала "Еврейская хроника", — не только направляют в Англию большую часть польских и российских евреев, скопившихся вдоль восточных границ Пруссии, но в списках Попечительского совета обнаруживается множество бедных евреев немецкого подданства» [32].

К 1885 г., в свете непрекращающегося потока эмигрантов из России и угрозы нового массового исхода из Румынии, «Еврейская хроника» настаивала на создании «Международного фонда эмиграции». На этом этапе Франция расширила свое участие

и стала действовать так же эффективно, как Великобритания и США, но Германия продолжала не выполнять свои обязательства: «[Она остается] последней, кому надлежит ответить на международные обращения от имени страдающего израэлита; по каким-то причинам, которые трудно объяснить, расовая солидарность немецких евреев в этой ситуации оказалась самой незначительной по сравнению с другими европейскими евреями».

Эта редакционная статья выдавала растущее беспокойство по поводу массового исхода с Востока. Упоминался поток эмиграции, который тек «слишком быстро для его русла» и которому угрожал поднимающийся прилив, вызванный непрекращающимся гонениями в царской России. Необходимость в согласованной международной помощи беженцам была теперь более важной, чем когда-либо. С финансовой точки зрения, она могла бы «обеспечить средства, необходимые для обустройства неимущих эмигрантов в Соединенных Штатах», но также и «обратиться к чувству еврейской солидарности таких общин, как немецкие, до настоящего времени сделавших немного для цели, на которую эти средства могли бы предназначаться»[33].

В 1885 г. «Еврейская хроника» вновь подтвердила свою веру в то, что только один пункт назначения подходит для эмигрантов — Соединенные Штаты Америки. Реалистичность этой позиции абсолютно не принималась в расчет. К этому времени Великобритания была вынуждена принять удар на себя, и проблемы эмиграции превратились в британский иммиграционный кризис. К 1890 г. «Еврейская хроника» неявно признавала, что существует только два реальных пункта назначения для еврейских эмигрантов из Российской империи: «Россию можно расценивать как неиссякаемую фабрику по производству еврейских нищих, которых она изрыгает ежегодно в холодный мир Америки и лондонского Ист-Энда для того, чтобы они либо выжили, либо погибли»[34]. По-видимому, неослабевающий приток затопивших Великобританию нищих иммигрантов сделал неизбежным сосредоточение внимания «Еврейской хроники» в 1890-е гг. на восточноевропейских евреях. Они больше не воспринимались как эмигранты, для которых Британия была перевалочным пунктом на полпути к Соединенным Штатам. Отныне евреи из Восточной Европы были иммигрантами, которые прибыли в Великобританию навсегда.

Эмиграция становится иммиграцией

Тогда как «Еврейская хроника» надеялась, что российский эмиграционный кризис будет преодолен благодаря активному вмешательству Соединенных Штатов, Британской империи и отчасти Палестины, быстро стало очевидно, что Соединенное Королевство станет постоянным местом проживания больше чем горстки русских и польских евреев. В течение 1881–1882 гг., за исключением отдельных комментариев о прибывающих в различные «промежуточные» порты евреях, этому вопросу уделялось немного внимания. Это не значило, что «Еврейская хроника» не ощущала обязательств помогать, но она предпочла бы контролировать и направлять поток эмигрантов куда-нибудь в другое место, а не наблюдать, как переполняется польскими и русскими евреями резервуар Ист-Энда. Англия была просто ступенькой на пути к Новому Свету, хотя тамошние евреи считали себя совершенно свободными от обязательств по отношению к своим российским и польским братьям.

Однако начиная с 1883 г. «Еврейской хронике» стало ясно, что роль английских евреев должна быть гораздо большей, чем просто посредническая. В июле того же года в редакционной статье, озаглавленной «Наш иностранный бедняк», Еврейская хроника» размышляла о судьбе еще одной группы эмигрантов, возвращенных в Великобританию властями Нью-Йорка, «брошенных как бремя» на руки английских евреев. Это встревожило «Еврейскую хронику», так как такое случалось регулярно и в результате финансовые ресурсы общины все больше и больше истощались. Как отмечала газета, это проблема, которая станет одной из «главных угроз благополучию общины в недалеком будущем». Конечно, община желала помогать — но всему есть предел!

«В то время как мы, английские евреи, не имеем ни малейшего желания уклоняться от честного участия по несению общего бремени еврейской нищеты, во всех отношениях несправедливо, что столь большая ее доля должна приходиться на нас <...> Мы не можем более позволять, помогая другим, делать из Лондона общееврейский работный дом континента».

Итак, снова повторялось, что задача по улучшению положения дел в эмиграции, взятая на себя английскими евреями,

была значительней и масштабней, чем у любой другой европейской еврейской общины. Не было никаких предложений о том, что Великобритания должна наложить какие-либо ограничения — как раз наоборот, газета восхваляла «безграничное гостеприимство» Англии. Но она продолжала убеждать другие общины принять на себя более справедливую и пропорциональную долю ответственности[35].

«Безграничное английское гостеприимство» продолжало, конечно, подвергаться испытаниям по мере прибытия эмигрантов в Великобританию. Невзирая на требования об ограничительном законе, которые исходили от нееврейского Ист-Энда и иногда из Вестминстера, «Еврейская хроника» в 1880-е — 1890-е гг. постоянно взывала к гостеприимству. «Английская порядочность» — принцип, который защищала газета, был единственно возможным откликом на эмиграцию[36]. О ней печаталось крупными буквами на газетных полосах, были ли это комментарии о неэффективности деятельности других стран или о помощи евреям в Лондоне. В январе 1899 г., когда дебаты об иностранцах получили новый импульс, «Еврейская хроника» заявляла, что любой ограничительный законодательный акт «будет оскорблением традиций гостеприимства и либерализма, которыми больше всего гордятся англичане»[37]. Кроме того, более неприятные аспекты реакции англичан на еврейскую иммиграцию из Восточной Европы, такие как оскорбления и антисемитизм, газета считала «недостойными лучших традиций англичан»[38].

«Еврейская хроника» часто была вынуждена, особенно в последние годы XIX в., реагировать на дискуссии об иностранцах, хотя и не на всех уровнях. Начиная с 1898 г., после почти двадцати лет эмиграции в Соединенное Королевство, дебаты в Парламенте и обсуждение проблемы в обществе приобрели новое содержание. Они достигли кульминации в ходе успешной агитации за начало парламентского расследования, которое проводилось в 1902 г. в рамках Королевской комиссии. Но позиция «Еврейской хроники» как голоса еврейского истеблишмента определяла ее место в этих дебатах, и она была озабочена больше их официальной, чем неофициальной составляющей.

Соответственно, когда будущий ее редактор Леопольд Гринберг опубликовал в конце 1898 — начале 1899 г. серию статей, они были

задуманы как ответ чиновникам Министерства торговли, на взгляд Гринберга, чрезмерно завысившим число эмигрантов, прибывших в Великобританию[39]. Его цель, следовательно, состояла в том, чтобы повлиять на ход дебатов об иностранцах средствами просвещенной журналистики. Не предпринималось никаких попыток участвовать в дебатах, происходящих на местном уровне. Напротив, все внимание «Еврейской хроники» было обращено к политической элите. В 1901 г., когда британский истеблишмент роптал о возможном принятии необходимых законов, «Еврейская хроника» сосредоточила внимание на парламенте и ключевых парламентариях в обеих Палатах (Лордов и Общин). Поэтому в известном смысле газета продемонстрировала, что ее позиция выше повседневных баталий и оскорблений, с которыми можно было столкнуться в лондонском Ист-Энде. «Еврейская хроника» была поглощена публиковавшимися дебатами в английском Парламенте.

В 1902 г., утверждает историк «Еврейской хроники» Дэвид Сезарани, газета «уделила беспрецедентное внимание материалам Королевской комиссии» по иностранной иммиграции[40]. Однако оно носило форму дословных отчетов о слушаниях, а не репортажа или редакционного комментария. Действительно, единственным примечанием, которое опубликовала газета с мая по декабрь 1902 г., было: «Мы не хотели бы комментировать детали свидетельств», предоставленных Комиссии, пока «она еще продолжает свою работу»[41]. «Еврейская хроника», видимо, предпочитала доверять мудрости тех, кто участвовал в слушаниях, включая лорда Ротшильда. Газета не пыталась оказывать собственного влияния, несмотря на то, что резко выступала против введения ограничительного законодательства[42]. Это вновь подтвердило ее роль как газеты англо-еврейского истеблишмента, а не всех британских евреев (иммигрантов или неиммигрантов).

Доверие «Еврейской хроники» к сильным мира сего было также усилено ее реакцией на широкораспространенные в публике острые споры, которыми Ист-Энд Лондона был захлестнут на протяжении большой части этого периода. В мае 1901 г. в Степни была основана выступавшая против иностранцев организация — «Лига британских братьев». Она организовывала демонстрации, народные митинги, в которых принимали участие тысячи людей, и требовала принятия ограничительного законодательства.

Члены Лиги также участвовали в нападениях на отдельных евреев и в нанесении ущерба их собственности. Но «Еврейская хроника» в целом была вне этой борьбы, и в одной из передовиц Лиге просто отказывалось в праве считаться британской, поскольку она отвергает идею безграничного гостеприимства, которая была отличительным признаком британской иммиграционной политики в течение многих столетий[43]. Не было никаких дальнейших откликов относительно деятельности Лиги на протяжении следующего года, до публикации «Еврейской хроникой» сообщения о большом митинге[44]. В это время, имея в виду, что Королевская комиссия собиралась провести совещание, «Еврейская хроника», видимо, была обеспокоена тем, что «Британские братья» могут оказать слишком большое влияние на мнение парламентариев.

Другие массовые формы агитации против иммигрантов не привлекали большого внимания «Еврейской хроники». А если и привлекали, то характеризовалось это как постыдный ответ «обывателя»:

«Жаль, что термин “иностранная иммиграция” оказался связан в умах людей исключительно с бедными евреями из России и Польши. В результате этого “обыватель” представляет себе, что все иностранцы-эмигранты это нищие евреи, будучи не осведомленным о том факте, что существует иностранная иммиграция в эту страну с тем, чтобы тут навсегда осесть, которую даже самые ярые сторонники ограничительного законодательства всегда рады встретить с распростертыми объятиями»[45].

«Еврейская хроника» сохраняла надежду, что Королевская комиссия, состоящая из уважаемых людей, включая к ее утешению и лорда Ротшильда, не будет принимать во внимание эти недостойные позиции при выработке своих заключений.

Когда «Еврейская хроника» сосредоточивалась собственно на иммигрантах, снова возникал вопрос об *английскости*. Действительно, социальное положение российского и польского иммигранта-еврея требовало от его поведения почти так же много «английского», как и «еврейского» (первого — в связи с общепринятой моралью и подданством, второго — в связи с историческими корнями и жизнью общины). Если «Еврейская хроника», особенно в начале 1880-х гг., писала о «единоверцах» и «собратьях», то к концу 1880-х газета отмечала «огромные трудности», которые приносила иммиграция английским евреям[46].

Присутствие русских и польских евреев в лондонском Ист-Энде вызывало большую тревогу как у «Еврейской хроники», так и в среде широкого англо-еврейского истеблишмента; те и другие боялись, что восточный переселенец может бросить тень на респектабельное положение английского еврея. Чтобы противодействовать этой угрозе, «Еврейская хроника» отстаивала обязательную программу ассимиляции, которая должна базироваться на «английских», а не на «еврейских» традициях:

«Мы бы хотели, чтобы бедный иностранец <...> жил как англичанин; но мы совсем не продвигаемся в реализации этого желания, позволяя им селиться в таких домах, которые, в смысле гигиены, фактически вынуждают их жить так, как живут русские. Еврей из Литвы или с побережья Черного моря не может превратиться в англичанина в результате простого переселения в Уайтчепел на постоянное место жительства. [Ему должна быть, например,] привита английская любовь к мылу и воде; благосклонное отношение к западным понятиям о санитарии и гигиене»[47].

Были другие предложения, такие как дискредитация хедера, заклейменного «убогим учреждением», которое «сохраняет суеверие, невежество, полуварварские обычаи и способы мышления»[48]. Напротив, должно поощряться чисто «английское» образование, которое отдаляет иммигрантских детей от религиозных предрассудков их предков.

Но не все было так страшно и мрачно. «Еврейская хроника» всегда была склонна занимать оптимистическую позицию и столь же охотно печатала истории успехов иммигрантов в Великобритании, подобно тому, как это освещалось по поводу Британской империи в целом и США. В 1884 г. газета отмечала успехи еврейских рабочих-иммигрантов, которые построили новую синагогу в Майл-Энде лондонского Ист-Энда:

«Это — доказательство того, что общераспространенное представление о евреях из России и Польши является ошибочным. Обычно считается, что наши единоверцы в этих странах не приучены к физическому труду, и что если они не нищие, то все равно зарабатывают на жизнь торговлей или занятиями подобного рода. Вот пример обратного. Кустарные ремесла занимают важное место среди производственных видов деятельности, навыками которых владеют русские и польские евреи, то есть те из них,

которые остались в их стране. Те же, которые посещают эти берега, в целом, являются людьми, чья бедность происходит из незнания ими нужных профессий. До настоящего времени мы получали худшие экземпляры русско-еврейского рабочего. Гонения, однако, привели сюда квалифицированного ремесленника, и поэтому российские евреи в целом справились с трудностями незнакомых им условий строительных работ в Лондоне. Можно искренне надеяться, что эти трудолюбивые рабочие, которые стремятся залечить раны, причиненные им гонениями, смогут найти широкое применение своим возможностям в этой стране»[49].

Великобритания уже извлекла выгоду из использования полностью не ассимилировавшегося еврея-иммигранта. Вообразите, чего можно достигнуть после ассимиляции!

Такая озабоченность неизбежно порождала вопросы о еврейской идентичности и ее составляющих. Что, с точки зрения «Еврейской хроники», считалось «еврейским» и что нет? Очевидно, модель еврейства по версии газеты была определена британским опытом и успехами. Понятно, что многие из привычек восточноевропейских евреев не могли быть расценены как «еврейские», так как они не соответствовали англо-еврейской парадигме. Более того, привычки еврея-иммигранта, связанные с фасонами одежды, языком, соблюдением религиозных обрядов, образованием или потреблением, были настолько отличны, что это угрожало созданием недоступного «гетто» в пределах Лондона[50].

В 1885 г. «Еврейская хроника» обеспокоилась тем, что «евреи востока Лондона вновь могут впасть в то состояние сепаратизма, которое в прошлом привело к ухудшению отношений между евреями и их соседями». Это не соответствовало англо-еврейской парадигме, так как «английские евреи» были «к счастью, выше как сепаратизма, так и его последствий»[51]. Решение заключалось в том, чтобы обеспечить неразрывную связь экономических интересов иммигрировавших из Восточной Европы евреев с интересами их соседей иноверцев. Это увеличило бы возможности влияния на жизнь евреев-иммигрантов общества англичан-неевреев. Обо всех таких путях положительного влияния рассказывалось в «Еврейской хронике».

Какие последствия для восточноевропейских евреев имели призывы к таким отношениям во время кризиса? Как пульс деба-

тов об иностранцах влиял на репортажи «Еврейской хроники» о событиях в Российской империи? Эти вопросы были спровоцированы Кишиневским погромом, случившимся в тот момент, когда дебаты об иностранцах были в зените и всего лишь за два года до принятия «Акта об иностранцах».

События в Кишиневе неминуемо вызывали ужас и требовали от «Еврейской хроники» немедленного осуждения. Режиму вменялась в вину ответственность за погром, должностные лица презирались (особенно министр внутренних дел фон Плеве) и выявлялось подстрекательство на местном уровне: «Мы заявляем об ответственности российского правительства за кишиневскую резню. Мы говорим, что оно несет полную ответственность за эту бойню»[52]. Однако царь критике не подвергался, чтобы не испортить российско-британские отношения[53].

С большим сочувствием газета относилась к жертвам. «Еврейская хроника» опубликовала многие из теперь известных фотографий массовых убийств, включая изображения лежащих в моргах искореженных и подвергшихся надругательствам трупов. Газета уделила большое место материалам о событиях в Кишиневе, рассматривая их как «беспрецедентный случай»; никаких сравнений с событиями 1881–1882 гг. не проводилось[54]. Жертвы погрома изображались обездоленными, без копейки в кармане, вынужденными блуждать по свету в поисках помощи. Снова устанавливалась прямая связь между гонениями и эмиграцией. На этот раз, в отличие от 1881 г., «Еврейская хроника» отмечала, что последствия этой эмиграции будут ощущаться и в Великобритании.

В этой связи газета не колеблясь призвала возобновить дебаты об иностранцах, пытаясь таким образом противодействовать рестрикционистам. Понимая, что последствия кишиневских событий, скорее всего, возобновят приток иммигрантов с Востока, «Еврейская хроника» не раздумывая поручилась, что Соединенное Королевство не повернется к ним спиной. «Неужели англичане готовы, — вопрошала газета, — захлопнуть свои двери перед народом, бегущим из страны, в которой ни возраст, ни пол не дают пощады от жажды крови и мародерства?»[55] Это повторялось вновь и вновь, сопровождаясь призывами к англичанам не «пособничать дьявольским козням, ограждая свои берега от этих несчастных жертв»[56].

События в Кишиневе еще раз наглядно показали, что восточноевропейский еврей — это жертва и это эмигрант. На сей раз, однако, в отличие от 1881–1882 гг., «Еврейская хроника» сознавала, что эта жертва может вскоре появиться по соседству, готовая создать себе новый дом в Соединенном Королевстве. До этого все финансовое бремя иммиграции на протяжении долгого времени, понятно, несла англо-еврейская община. Она также имела внятную программу ответственности, в рамках которой была готова компенсировать проблемы, связанные с присутствием восточноевропейских евреев в Великобритании. Таким образом, говоря о жертвах Кишинева, «Еврейская хроника» надеялась, что если они ищут новую жизнь в Великобритании, то смогут в итоге ассимилироваться в обществе и стать респектабельными англичанами. Эмигрант должен был избавиться от всех стигматов гонимого человека.

Эти чувства, совершенно очевидно, поднимают вопросы о том, каким образом «Еврейская хроника» представляла образ российского и польского еврея-эмигранта на протяжении двадцати лет, рассматриваемых в этой статье. До какой степени подход газеты встраивался в общие стереотипы, существовавшие в течение тех двух десятилетий, когда эмиграция представляла собой острую проблему?

Образ эмигранта/иммигранта

Тщательный просмотр ранних изданий «Еврейской хроники» в первые месяцы после того как погромы 1881 г. появились в новостях, показывает, что терминология, наиболее часто используемая для описания русских и польских евреев в эмиграции, была отлична от той, которая встречалась в конце 1890-х. Наиболее употребляемыми в 1881–1882 гг. были: «эмигранты», «братья», «беглецы», «беженцы», «единоверцы», «беднота», «исход», иногда сопровождаемые вызывающей определенные ассоциации фразой типа «овцы на бойню» (то есть на скотобойню) [57]. Два года спустя использовались фразы «наши иноземные бедняки» и «еврейская нищета», ясно показывающие, что к 1883 г. эмигранты обосновались в Великобритании[58]. В 1885 г. говорилось о «наводнении», «реке», «потоке», «приливе», «шлюзе эмиграции» и даже «гетто», хотя последнее понятие использовалось иронически[59].

Ирония снова почувствовалась в конце 1890-х, когда «Еврейская хроника» отказалась целиком принимать выражения, широко употреблявшиеся в речи британцев при упоминании эмигрантов/иммигрантов евреев. Так, «иностранцы», «иностранное вторжение» и им подобные обозначения использовались только в кавычках. Справедливость этого доказывал Леопольд Гринберг, который анонсировал заглавными буквами: НЕ МОЖЕТ БЫТЬ И РЕЧИ НИ О КАКОМ «ИНОСТРАННОМ ВТОРЖЕНИИ»[60]. Но к 1902 г., к началу деятельности Королевской комиссии, «Еврейская хроника» свободно использовала эти широко употреблявшиеся понятия. Через двадцать лет не прекращавшиеся дебаты об иностранцах и лицах, постоянно прибывающих с Востока, превратили «жертву» и «беженца» 1881–1882 гг. в «обездоленного еврея». Точно так же термин «гетто», осторожно использовавшийся в1880-х гг., в конце 1890-х стал носить одинаково негативный оттенок как в «Еврейской хронике», так и в более широком употреблении[61].

Очевидное социальное и моральное положение российских и польских евреев-эмигрантов вызывало тревогу «Еврейской хроники», так как его репутация могла на ней так или иначе отразиться. Но «Еврейская хроника», как и широкие круги англо-еврейского истеблишмента, всегда искала способы решения этой проблемы и не только через раздачу мыла. Дискуссия об эмиграции в различные части Британской империи (особенно в Канаду), Соединенные Штаты и Палестину, показала, что «Еврейская хроника» была очень озабочена потенциалом российских и польских евреев как работников сельскохозяйственного производства.

Идеей фикс для «Еврейской хроники» был вопрос, действительно ли евреи способны заниматься сельским хозяйством. Она считалась столь же важной, как и другая идея — еврея-солдата[62]. Часто сообщалось об успехе или неудаче в сельскохозяйственной колонизации. В июне 1884 г. «Еврейская хроника» была полна энтузиазма по поводу поселения тридцати семей в Канаде. «Если этот опыт будет успешным, — размышляла газета, — еврейское движение колонизации в Канаде примет бóльшие размеры»[63]. Сообщение о неудавшемся еврейском сельскохозяйственном предприятии на Кипре, однако, не может «быть расценено как доказательство неспособности евреев вести крестьянский образ жизни»[64].

Эти идеи были связаны с потенциалом евреев вообще, но какое отношение они имели к реальному эмигранту или иммигранту? Как он изображался в «Еврейской хронике», и менялось ли это изображение со временем?

Ранняя оценка, относящаяся к 1881 г., данная представителем Англо-еврейской ассоциации в Ливерпуле, была полна скептицизма, поскольку российский еврей не вполне вписывался в существовавший стереотип. Автор столкнулся с пятьюстами российскими евреями *en route* в Америку, которые все были крепкими здоровыми мужчинами. Это резко противоречило стереотипному образу выродившегося больного еврея. Представитель Ассоциации посчитал возможным характеризовать этих евреев исключительно благожелательно и заметил, что среди них не было «ни одного ростовщика». Напротив, он обнаружил «каменщиков, штукатуров, столяров, шорников, жестянщиков, слесарей, сантехников, маляров, сапожников, портных» и, с радостью, «сельскохозяйственных рабочих». Все они были одеты «абсолютно по-европейски»[65].

Однако в другом месте «Еврейская хроника» охотно обсуждала отдельные стороны отрицательного стереотипа, который доминировал в более широких кругах британцев. В передовой статье 1884 г. отмечалось, что при посещении Спиталфилдса можно встретить «мужчин в длинных пальто и женщин в париках, говорящих на жаргоне, который не относится ни к одному языку на свете», тех, кто составляет «основную часть иностранных евреев». «Физически» они живут в Англии, но «мысленно и нравственно» продолжают жить в России. «Разве это не важно, — спрашивала “Еврейская хроника”, — что репутация всех евреев зависит от [польского и русского] стекольщиков, портных, лоточников и сапожников? Российский иммигрант, безусловно, имеет право на сочувствие, [но] тем не менее мы должны иметь в виду ту опасность, которая проистекает от позволения ему демонстрировать рубцы, оставшиеся от его притеснений. Мы не можем обвинять его в качествах, которые от него не зависят; но мы можем и должны постараться избавиться от них. Не следует слишком подчеркивать значение того факта, что общая оценка евреев и иудаизма определяется не лучшими представителями общины, а худшими. Люди знают, что есть евреи, которых по их нравам и способу мыслить в большинстве случаев не отличить от англичан»[66].

Тут просматривается главное беспокойство «Еврейской хроники» в отношении еврея-эмигранта/иммигранта из Восточной Европы сообразно тому, как он изображался в течение последних десятилетий XIX в. С одной стороны, он был жертвой, чьи нежелательные качества были результатом притеснений. Он был достоин сожаления, независимо от того, уносили ли его страдания через океан в Америку или через Ла-Манш в Англию. Но если конечным местом назначения для него должна была стать Англия, а его «городом убежища» Лондон, то ему надлежало преобразиться в англичанина. Все, что идентифицировало его как «еврея», на взгляд «Еврейской хроники», разжигало огонь антисемитизма и должно было быть ампутировано. Вопрос о том, была ли эта операция, делавшая восточноевропейского эмигранта жертвой дважды, находился вне поля зрения «Еврейской хроники».

Перевод с английского
Ю. Е. Белявского и Ю. П. Зарецкого

Примечания

[1] Об оценке отклика «Еврейской хроники» на погромы 1881–1882 гг. и последующую эмиграцию см.: *Klier J. D.* Southern Storms (в печати). Гл. 8 «The Jewish Press and the Emigration Crisis». Я хотела бы поблагодарить профессора Клиера за возможность ознакомиться с этой и другими главами в рукописи.

[2] Статистику см.: *Endelman T. M.* The Jews in Britain, 1656–2000. Berkeley, 2002. P. 128–130.

[3] Более подробно о еврейской эмиграции в Великобританию и ее влиянии см.: *Garrard J. A.* The English and Immigration, 1880–1910. London, 1971; *Gainer B.* The Alien Invasion. The Origins of the Aliens Act of 1905. London, 1972.

[4] О слушаниях в Королевском комитете см.: Royal Commission on Alien Immigration. Minutes of Evidence taken before the Royal Commission on Alien Immigration. London, 1903.

[5] Об истории «Еврейской хроники» см.: *Cesarani D.* The «Jewish Chronicle» and Anglo-Jewry. Cambridge, 1994.

[6] Это отмечено у Дж. Клиера: *Klier J. D.* Southern Storms.

[7] Notes of the Week // Jewish Chronicle. 1881. 13 May. P. 6.

[8] См.: The Jews in Russia. A Narrative from the Borders//Jewish Chronicle. 1881. 4 November. P.4; 1881. 25 November. P.8.

[9] The Russian Crisis//Jewish Chronicle. 1881. 2 Dec. P.9.

[10] Russian Emigration//Jewish Chronicle. 1882. 17 March. P. 11–12.

[11] The Russian Jews//Jewish Chronicle. 1881. 11 November. P. 11.

[12] The Jews in Russia. A Narrative from the Borders//Jewish Chronicle. 1881. 4 November. P. 10. Эти статьи регулярно печатал Давид Гордон.

[13] *Black E. C.* The Social Politics of Anglo-Jewry. Oxford, 1988. P.254–267.

[14] The Russian Crisis//Jewish Chronicle. 1881. 2 Dec. P.9.

[15] До марта 1882 г. имелась определенная озабоченность количеством людей, прибывающих в Великобританию («сто в неделю»), но преобладало ощущение, что Британия была просто перевалочным пунктом: The Russian Refugees//Jewish Chronicle. 1882. 31 March. P. 11.

[16] The Russian Crisis//Jewish Chronicle. 1881. 2 Dec. P.9.

[17] Russian Emigration//Jewish Chronicle 1882. 27 January. P.9.

[18] The Russian Crisis//Jewish Chronicle. 1881. 2 Dec. P.9.

[19] См.: N. Leven's (AIU) letter//Jewish Chronicle. 1881. 21 Oct. P.4.

[20] The New Exodus//Jewish Chronicle. 1882. 31 March. P.9.

[21] Jewish Colonies in Palestine//Jewish Chronicle. 1883. 15 June. P.8–9; Agricultural Colonies in Palestine II//Jewish Chronicle. 1883. 22 June. P.8–9. Позиция «Еврейской хроники» была противоположна политическому сионизму с самого начала, и затем, после Сионистского конгресса 1897 г. в Базеле, газета постоянно стремилась продемонстрировать его идеологическую несостоятельность. См.: *Cesarani D.* The «Jewish Chronicle» and Anglo-Jewry. P.86–88.

[22] The Russian Jewish Emigrants in the United States//Jewish Chronicle. 1884. 30 Oct. P. 7; Notes of the Week//Jewish Chronicle. 1885. 27 November. P.5.

[23] Notes of the Week//Jewish Chronicle. 1884. 6 June. P.5.

[24] См., например: The Russo-Jewish Refugees//Jewish Chronicle. 1882. 19 May. P. 11. В этой статье подробно описывается деятельность *Mansion House Committee*, который стремился обеспечить финансовую поддержку эмигрантам, желающим переселиться в Северную Америку.

[25] The Russian Refugees//Jewish Chronicle. 1882. 31 March. P. 11.

[26] Letter of Isidore Lord, AIU //Jewish Chronicle. 1881. 4 November. P.4.

[27] Notes of the Week//Jewish Chronicle. 1886. 1 Oct. P.5.

[28] Notes of the Week//Jewish Chronicle. 1884. 15 Aug. P.3.

[29] См., например: The New York Ghetto//Jewish Chronicle. 1901. 16 Aug. P. 16–18; 23 August 1901. P. 16–18.

[30] The Emigration Question in New York//Jewish Chronicle. 1884. 26 Sept. P. 10.

[31] Russian Emigration//Jewish Chronicle. 1882. 17 March. P. 11–12.

[32] Our Foreign Poor//Jewish Chronicle. 1883. 20 July. P. 8–9.

[33] An International Emigration Fund//Jewish Chronicle. 1885. 13 Febr. P. 11–12. Эти взгляды также отстаивались в 1890 г.: An International Russian Committee//Jewish Chronicle. 1891. 19 June. P. 15.

[34] Jews in Russia//Jewish Chronicle. 1890. 14 March. P. 14.

[35] Our Foreign Poor//Jewish Chronicle. 1883. 20 July. P. 8–9.

[36] England's Voice//Jewish Chronicle. 1882. 27 January. P. 9. Это превосходный пример взглядов «Еврейской хроники».

[37] More Light on the Alien Immigration Question//Jewish Chronicle. 1899. 13 January. P. 18.

[38] The «Destitute Alien» Problem//Jewish Chronicle, 1887.1 April. P. 12.

[39] L. J. G. [Leopold Greenberg], Some Points on Alien Immigration I–VII//Jewish Chronicle. 1898. 30 Dec. P. 12; 1899. 6 January. P. 12–13; 1899. 13 January. P. 13; 1899. 20 January. P. 13; 1899. 10 Febr. P. 22–23; 1899. 3 March. P. 8; 1899. 26 May. P. 13.

[40] *Cesarani D.* The «Jewish Chronicle» and Anglo-Jewry. P. 97.

[41] The Royal Commission//Jewish Chronicle. 1902. 30 May. P. 15.

[42] Supplement to the Jewish Chronicle. The Alien Immigration Commission// 1902. 15 Febr.; 1902. 23 May; 1902. 30 May; 1902. 6 June; 1902. 13 June; 1902. 20 June, etc. Объем составлял от десяти до двенадцати страниц. Возможно, влияние проявлялось в личной сфере, в кулуарах и совещательных комнатах зданий Парламента. Но учитывая, что архив «Еврейской хроники» был уничтожен в 1940 г. во время немецкого воздушного налета, истинное положение вещей по этим вопросам трудно выяснить.

[43] British Brothers//Jewish Chronicle. 1901. 17 May. P. 17.

[44] People's Palace Demonstration//Jewish Chronicle. 1902. 17 January. P. 16–17, 20.

[45] Notes of the Week. Alien Immigration in 1900//Jewish Chronicle. 1901. 7 June. P. 18.

[46] The «Destitute Alien» Problem//Jewish Chronicle. 1887. 1 May. P. 12.

[47] Dwellings for the Poor//Jewish Chronicle. 1885. 20 Febr. P. 11–12.

[48] Judaism at the East End//Jewish Chronicle. 1884. 12 Dec. P. 11–12.

[49] Notes of the Week//Jewish Chronicle. 1884. 14 November. P. 6.

[50] Notes of the Week//Jewish Chronicle. 1885. 13 March. P. 5.

[51] The Foreign Poor//Jewish Chronicle. 1885. 15 May. P. 8–9.

[52] Remember Kischineff//Jewish Chronicle. 1903. 15 May. P. 21.

[53] A Hyde Park Demonstration//Jewish Chronicle. 1903. 5 June. P. 17.

[54] Kishineff//Jewish Chronicle. 1903. 29 May. P. 19.

[55] The Russian Massacres//Jewish Chronicle. 1903. 8 May. P. 19.

[56] To English Restrictionists//Jewish Chronicle. 1903. 15 May. P. 21.

[57] The Jews in Russia. A Narrative from the Borders//Jewish Chronicle. 1881. 4 November. P. 10; The Russian Emigrants//Jewish Chronicle. 1881. 11 November. P. 8–9; Russian Emigration//Jewish Chronicle. 1882. 17 March. P. 11–12; The New Exodus//Jewish Chronicle. 1882. 31 March. P. 9.

[58] Our Foreign Poor//Jewish Chronicle. 1883. 20 July. P. 8–9.

[59] An International Emigration Fund//Jewish Chronicle. 1885. 13 Febr. P. 11–12.

[60] L. J. G. Some Points on Alien Immigration II//Jewish Chronicle. 1899. 6 January. P. 12.

[61] Ср.: Notes of the Week//Jewish Chronicle. 1885. 13 March. P. 5; Notes of the Week//Jewish Chronicle. 1899. 13 January. P. 18.

[62] Во время войны в Южной Африке «Еврейская хроника» публиковала регулярные отчеты об успехах солдат-евреев. Ее большое беспокойство вызывали также российские обвинения в том, что евреи уклоняются от военной службы, см.: Notes of the Week//Jewish Chronicle. 1883. 14 April. P. 4.

[63] Notes of the Week//Jewish Chronicle. 1884. 6 June. P. 5.

[64] Notes of the Week//Jewish Chronicle. 1884. 4 July. P. 4.

[65] The Russian Emigrants//Jewish Chronicle. 1881. 11 November. P. 8–9. Польские евреи выглядели не так хорошо, и они всегда производили «впечатление униженного, иного народа с совершенно особыми манерами и особенностями».

[66] Judaism at the East End//Jewish Chronicle. 1884. 12 Dec. P. 11–12.

SETTLEMENT HOUSE MOVEMENT В США И ПРОБЛЕМА АДАПТАЦИИ РУССКО-ЕВРЕЙСКИХ ЭМИГРАНТОВ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВЕКОВ.

Виктория Журавлева
Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

В 1884 г. лондонская группа студентов и аспирантов, последователей идей христианского социализма, организовала в столице Великобритании центр-поселение Toynbee Hall для оказания помощи представителям беднейших слоев общества. Так зародилось движение, получившее название settlement house movement. Молодежь из благополучных буржуазных семей занялась созданием коммунальных поселений в неблагополучных кварталах крупных городов и реализацией социальных и культурных программ в пользу малообеспеченных англичан. Движение было ориентировано на сглаживание конфликтов и гармонизацию отношений внутри социума в условиях модернизации рубежа XIX–XX вв.

В США первый центр — University Settlement — был создан в 1886 г. в Нью-Йорке (на Манхэттене). Практически сразу основным направлением его деятельности стало содействие эмигрантам из Восточной Европы, так как именно они оказались жителями нью-йоркских трущоб. В начале XX в. в University Settlement проживали все «джентльмены-социалисты» — Артур Буллард, Эрнест Пуль, Келлог Дарланд, Уильям Уоллинг, которым предстояло сыграть особую роль в формировании образа Первой русской революции в сознании американцев. Здесь они встречались с Е. К. Брешко-Брешковской и другими политическими агитаторами, приезжавшими из-за океана в поисках моральной и материальной поддержки «делу русской свободы», и отсюда отправились

в Россию, чтобы воочию увидеть подлинную социальную революцию и рассказать о ней своим соотечественникам.

Перед Первой мировой войной в США насчитывалось 400 социальных центров-поселений, из которых 50 были нацелены на нужды еврейских эмигрантов. Еврейская община учредила их во всех крупных городах Соединенных Штатов. Эти институты получили название non-residence settlements, так как социальные работники проживали вне пределов центра. В начале 1890-х гг. открылись два широко известных сеттльмента — Touro Hall в Филадельфии (1891) и Maxwell Street Settlement в Чикаго (1892). Через 10 лет были созданы Общество еврейского образования в Бруклине и Еврейский институт в Чикаго. В этот период еврейские non-residence settlements возникли в Атланте, Балтиморе, Буффало, Цинциннати, Кливленде, Денвере, Детройте, Канзас-Сити, Милуоки, Ньюарке, Питсбурге, Портланде, Сент-Луисе, Сент-Поле, Сан-Франциско, Сиракузах[1].

Именно в эти центры предпочитали обращаться еврейские эмигранты из Восточной Европы, выступая с критикой в адрес неэтнических (non-sectarian) поселений, нацеленных, по их мнению, на быструю американизацию «новых еврейских иммигрантов» и забвение их культурного и национального наследия. Поэтому исследователи еврейской иммиграции по вполне понятной причине уделяют основное внимание роли институтов, созданных еврейской общиной. Однако, на мой взгляд, non-sectarian settlements оказали важное влияние на судьбу еврейских эмигрантов из России, Галиции и Румынии[2], на процесс их адаптации к новым условиям жизни, способствуя лучшему взаимопониманию между представителями эмигрантско-еврейского и американского сообществ. Участники settlement house movement вносили весомый вклад в конструирование образа «новых иммигрантов» вообще и еврейских в частности, участвуя в формировании не только ассимиляционной парадигмы «плавильный котел» («melting pot»), но и теории этнического плюрализма. Они выступали с критикой американизаторов, руководствовавшихся идеей англо-конформизма, и сторонников быстрой ассимиляции из еврейской среды. Своими программными установками активисты settlement house movement способствовали выработке лояльного отношения к еврейским сеттльментам и этнокультурным организациям, защи-

щая их от нападок нейтивистов. Последние выступали за ограничение «новой иммиграции», так как, по их мнению, она создавала угрозу генетическому ядру американской цивилизации.

В качестве объекта анализа избрана деятельность двух самых известных коммунальных центров: Hull-House в Чикаго и Henry Street Settlement в Нью-Йорке. Именно эти сеттльменты в силу своего особого отношения к институтам и культуре иммигрантов заложили основу курса, ориентированного на создание условий для постепенной интеграции переселенцев в жизнь американского общества и бережное отношение к их национальному наследию.

Основными участниками settlement house movement в США стали представители верхних средних слоев американского общества и, прежде всего, женщины. Достаточно сказать, что два самых известных центра — в Нью-Йорке и Чикаго — были организованы Лиллиан Уолд и Джейн Адамс. Сеттльменты стали тем местом, которое позволяло развернуть активную общественную деятельность образованным американкам из среднего класса, которых уже не устраивала традиционная роль хранительницы домашнего очага. Вдохновляясь идеологией прогресса, эти женщины активно включались в общественные движения, намереваясь использовать свои знания и энергию для гармонизации жизни американского социума. Они воспроизводили коммунальный стиль жизни, знакомый им по годам обучения в колледже, обустраивали пространство своих городских резиденций в духе традиций буржуазного жилища и занимались социально-полезной деятельностью. Среди них было немало сторонниц феминизма (Л. Уолд, например, известна своими суфражистскими взглядами). Однако феминистские идеи не стали основным побудительным мотивом для участия американских женщин в settlement house movement.

В социальных центрах работали добровольцы, не рассчитывавшие на получение заработной платы и имевшие иные источники доходов. Более того, на начальном этапе организаторы движения вообще противились его институционализации, так как сеттльменты мыслились как механизм влияния на существующие институты, а не как институты самостоятельные.

Settlement house movement в США стало частью общего движения за прогрессивные реформы и сыграло важную роль в подго-

товке и проведении в жизнь целой серии социальных мероприятий, направленных на обустройство жизни трущоб урбанистических центров, на социализацию представителей рабочего класса и иммигрантов, на адаптацию первых к новым условиям жизни, вызванным индустриализацией и урбанизацией, а вторых — к условиям жизни в Америке, на сглаживание социальной напряженности между богатыми и бедными, иммигрантами и американцами в то время, когда в американском обществе впервые совершенно отчетливо прозвучал «вызов снизу» и развернулась борьба между противниками и сторонниками «новой иммиграции». А с учетом того факта, что иммигранты из Восточной и Южной Европы составляли основную массу рабочего класса (в США в результате «новой еврейской иммиграции» впервые складывается и многочисленный еврейский рабочий класс), у них наряду с проблемами, возникающими у американских рабочих, существовали дополнительные трудности, связанные с социальной и культурной адаптацией.

По мнению Джэкоба Риса, американского журналиста и прогрессивного общественного деятеля, известного своими репортажами о жизни нью-йоркских трущоб[3], в центре идеологии settlement house movement оказалась идея коммьюнити, то есть представление о сообществе людей, живущих по соседству, как о деятельной ячейке социума, способствующей его динамичному развитию[4]. Напомню, что коммьюнити превратились в характерную черту американского образа жизни. Здесь сохранялись и развивались реформистские идеи и начинания, зарождались новые социально-экономические и культурные модели, отсюда исходили импульсы реформистских общедемократических движений. Социальные поселения, созданные в урбанистических центрах США, стали связующим звеном между миром беднейших кварталов и властью, а американцы, участвовавшие в их работе, соотносили проблемы своего окружения с программой более масштабных социальных реформ. Они обращались к муниципальным властям, в Конгресс и даже к президенту США с целью скорректировать эту общую программу, исходя из знания конкретных нужд людей, живущих по соседству, и сопереживая их проблемам, как своим собственным (идея brotherhood).

Что же касается самого Риса, то он не стал резидентом коммунального сеттльмента, однако поддерживал идею коммьюнити

и своими выступлениями добился реальных результатов по благоустройству нью-йоркских трущоб: реализации плана по реконструкции старых многоквартирных домов — tenements'ов, очистки системы водоснабжения, принятия мер по защите детского труда, создания игровых площадок для детей, открытия классов для девочек и мальчиков, а также клубов для досуга[5]. И все-таки для Риса русско-еврейские эмигранты, как и «новые иммигранты» в целом, оставались частью «другого», «неамериканского» мира. Этот американец в первом поколении не сумел до конца освободиться от покровительствующего евангелизма, свойственного социальным реформаторам и, в сущности, далекого от понимания внутреннего мира того, кто становился объектом их мессианского порыва.

Работники сеттльментов, напротив, стремились понять и принять иные культуры, они хотели и обучать, и обучаться, и работать для иммигрантов, и работать вместе с ними. Для многих участников settlement house movement был вообще характерен отказ от нейтивистских идей, присущих филантропам и реформаторам конца XIX в.[6] Создание центров-поселений в крупных городах США стало отправной точкой для формирования малочисленного, но достаточно заметного прогрессистского движения, программа которого основывалась на идеях демократического гуманизма.

В целом в рамках идеологии прогрессизма не выработалось представления об истинном американизме и общего взгляда на перспективы «новой иммиграции». В рядах интеллектуалов-прогрессистов оказались и нейтивисты, отстаивавшие теорию англо-конформизма с присущей ей идеей доминирования англосаксонской культуры, абсорбирующей элементы других культур и остающейся неизменной, и сторонники идеи космополитичного происхождения американской нации, рождающейся из смешения представителей различных культур и народов. В начале XX в. в среде американских прогрессистов вообще преобладало восприятие иммигрантов как пассивного сообщества, нуждающегося в благотворном влиянии общества американского и руководстве со стороны последнего[7]. В эпоху прогрессизма settlement house movement способствовало формированию иного по сравнению с нейтивизмом и своеобразной «негативной толерантностью» отношения к иммигрантам.

В центре внимания активистов движения оказались «новые иммигранты», но, прежде всего, итальянцы, славяне и евреи, составлявшие самые крупные этнические группы в составе «новой» иммиграционной волны рубежа XIX–XX вв. Главной задачей в условиях массовой иммиграции и изменения ее характера[8] стала адаптация вновь прибывших к условиям жизни за океаном. Этот процесс приспособления предполагал частичное восприятие американской культуры как доминирующей и частичную социальную ассимиляцию через интеграцию в экономическую, образовательную и политическую системы Соединенных Штатов. Смысл общественно-политической борьбы, развернувшейся в американском обществе, сводился к поиску ответов на несколько вопросов: в состоянии ли оно абсорбировать хлынувших к берегам США «новых иммигрантов»; если да, то как сбалансировать этот процесс и сделать его более органичным, при условии что ассимиляция, в принципе, не представляет угрозы для американской нации; и вообще, насколько различается культурное наследие американцев и «новых иммигрантов». В зависимости от отношения к природе американского национализма (истинный американец это — WASP или человек смешанного происхождения) формировалось восприятие «новой иммиграции», в зависимости от оценки роли иммигрантских культур в развитии культуры американской вырабатывался проект решения адаптационного вопроса.

Важно подчеркнуть, что лидеры settlement house movement так и не смогли достичь консенсуса по вопросу о месте «новых иммигрантов» в американском обществе. Два основных подхода будут представлять Р. Э. Вудс, организовавший South End House в Бостоне, и Джейн Адамс, возглавлявшая Hull House в Чикаго.

Вудс станет выразителем характерных для среднего класса идей англо-американского ассимиляторства[9]. Ассимиляторы воспринимали «новых иммигрантов» в качестве угрозы национальному единству американцев. Они стремились растворить вновь прибывших в господствующей культуре (процесс аккультурации) посредством их географического расселения, нацеленного на разрушение целостных этнических анклавов и культурную ассимиляцию отдельных индивидуумов. В 1911 г. Вудс примкнул к Лиге по борьбе за ограничение иммиграции (Immigration Restriction League), так

как решил, что угроза единству американской нации нарастает быстрее, чем идет процесс аккультурации.

В свою очередь Джейн Адамс («святая Джейн», как ее называли в 1890-е гг.) и созданный ею Hull House стали символом альтернативного отношения к иммигрантам и к их культуре, а сама Адамс была признана подлинным теоретиком settlement house movement в США.

***

Hull House возник в Чикаго в 1889 г. и ориентировал свою деятельность на создание центра гражданской и социальной жизни, открытие образовательных и филантропических учреждений, изучение и улучшение условий жизни в индустриальных районах города. Сеттльмент реализовывал широкую социальную программу по созданию клубов, детских садов, воскресных классов[10]. В число его резидентов входили Флоренс Келли — член комиссии по проверке условий труда на промышленных предприятиях в штате Иллинойс, Грейс Эббот — суперинтендант Лиги по защите иммиграции (Immigration Protective League), Джулия Лэтроп — член Комиссии по вопросам благотворительности штата Иллинойс (State Board of Charity).

Концепция Hull House вырабатывалась в сотрудничестве с университетскими профессорами Дж. Дьюи, Дж. Меддом, У. Томасом, Г. Миллером. Вместе с резидентами сеттльмента они составляли своеобразный либерально-прогрессистский локус Чикаго, который оказывал влияние на формирование подхода к ассимиляции в американском обществе в целом. Профессора Чикагского университета читали лекции в Hull House и размышляли над проблемой образовательной и социокультурной ассимиляции «новых иммигрантов» из стран Восточной и Южной Европы. Результаты социального эксперимента, затеянного Джейн Адамс, служили для них эмпирическим материалом при конструировании теорий в области образования, социологии и социальной антропологии. Так начинали закладываться основы Чикагской школы социологии и иммигрантоведения.

Hull House формировал альтернативную модель отношения к «новым иммигрантам» — гуманистическую и демократическую.

Но было ли это началом политики этнического плюрализма, программы по реализации идеи этнического многообразия и культивирования иммигрантских культур? Я склонна согласиться с мнением Р. С. Лиссак о том, что, несмотря на активное использование участниками данного дискурса сложного концепта космополитизм/плюрализм, речь по сути своей шла о теории «плавильного котла»[11].

Либералы-прогрессисты видели свою цель в установлении контроля над лидерами иммигрантов из средних классов через создаваемые ими центры. Они отвергали англо-саксонский расизм и критиковали шовинизм американизаторов, но сохраняли веру в традиционную либеральную англо-американскую концепцию национализма, в то, что в процессе амальгамации из многих должно возникнуть единое, то есть сформироваться отличная от исходных моделей единая американская культура. Она, конечно, космополитична по своей природе, однако универсальные ценности англо-американской цивилизации формируют ту своеобразную матрицу культурных символов, в которую интегрируются элементы других культур. Раз американская нация объединена не общей историей и кровью предков, а общей американской идеей, то механизм ассимиляции иммигрантов — приобщение к ней. Таким образом, перед нами движение к ассимиляции, пусть постепенное, через стадию сохранения этнической идентичности, облегчавшей процесс адаптации, но к ассимиляции. А направлять это движение следует представителям верхних слоев среднего класса, выполняющим особую миссию гуманитарного либерализма по гармонизации общества через проведение реформ[12].

По мнению Адамс, следовало снять напряженность между индивидуальной свободой и общественным благом, между разобщенностью и единством, так как демократия предполагает консенсус. Его отсутствие и стало причиной кризиса, переживаемого обществом на рубеже XIX–XX вв. Оно оказалось расколото в результате формирования рабочего класса и наплыва «новых иммигрантов», поскольку американские институты не сумели адаптироваться к экономическим и социальным изменениям, вызванным к жизни урбанизацией, индустриализацией и иммиграцией. Settlements house movement превращалось в один из движений-регуляторов,

неизменно возникавших в Соединенных Штатах и возвращавших общество в состояние баланса, на время им утерянного.

Джейн Адамс и резиденты Hull House соглашались на создание этнических культурных организаций, но как на временную меру, пока «новые иммигранты» приспосабливаются к американскому окружению. Этническая солидарность должна была, по их мнению, уступить место социальной мобильности и профессиональной солидарности (industrial) и привести в итоге к социальной и структурной ассимиляции. Она настолько же неизбежна, насколько желательна и для американского общества, и для самих иммигрантов. Без этого изолированные этнические группы потеряют способность к динамичному развитию, а американское общество не сможет использовать потенциал культурного наследия, носителями которого являются иммигранты (концепция У. Томаса). Причем процесс интеграции иммигрантских культур в американскую должен происходить постепенно, что позволит установить между ними преемственность. Быстрая ассимиляция, подчеркивала Адамс в своих многочисленных выступлениях в прессе, вредна и для иммигрантов, и для американцев, но как конечная цель она не должна теряться из виду. Вот почему, признавая за родителями право в домашних условиях поддерживать этнический язык и традиции, активисты Hull House выступали против этнических школ, так как система образования рассматривалась ими в качестве проводника американского опыта и англо-американских традиций[13].

Hull House возник и развивался не как иммигрантский, а как американский институт. Не случайно сюда приходила та молодежь, которую привлекали американские, а не этнокультурные программы центра, которая стремилась американизироваться, сломать этнические связи и как можно быстрее ассимилироваться в американский mainstream.

Взаимоотношения Hull House и еврейской эмигрантской общины складывались не просто. Джейн Адамс не смогла по достоинству оценить значение идиш-культуры для поддержания идентичности еврейских эмигрантов из Восточной Европы, а их желание сохранить этническую целостность в рамках американского общества не вызывало ее симпатий. Адамс с сочувствием относилась к жертвам религиозной нетерпимости, прибывавшим из России в США, но никогда не выступала в поддержку

идиш-культуры и еврейского национализма (сионизма), как она это делала в отношении культуры и национализма итальянцев и греков.

В свою очередь, восточноевропейская еврейская община в Чикаго не нуждалась в руководстве со стороны Hull House. Благодаря усилиям ее лидеров была создана жизнеспособная система общинных связей, социальных и культурных институтов, позволявшая отстаивать гражданские права ее членов, бороться с антисемитизмом и рестрикционизмом. С 1880-х гг. в еврейском гетто Вест-Сайда появляются благотворительные организации для помощи неимущим эмигрантам. Участники второй переселенческой волны восточноевропейских евреев, прибывшие в Чикаго в 1890-е — 1910-е гг., выстраивали жизнь вокруг landsmanshaften, культурных, национальных и радикальных обществ. Выходцы из Восточной Европы намеревались реконструировать еврейскую общность по другую сторону Атлантики в соответствии с этнокультурной традицией и стремились передать еврейское наследие своим детям. В чикагском еврейском квартале, подобно нью-йоркскому, бурлила театральная жизнь, а духовными и интеллектуальными центрами становились литературные общества. К 1912 г. возникла сеть клубов, лекционных холлов и читален. Выходило 12 еврейских газет, в том числе на идише. В среде восточноевропейских евреев образовалась группа молодежи, которая ратовала за американизацию, но отвергала руководящую роль американских институтов. В 1894 г. они создали клуб самообразования для обучения молодых иммигрантов английскому языку и американской истории. Параллельно получали распространение идеи сионизма. В 1895 г. было учреждено Чикагское сионистское общество, которое в 1897 г. стало называться «Орден рыцарей Сиона». Сионисты были уверены, что ортодоксальные конгрегации не в состоянии удовлетворить ни потребности второго поколения иммигрантов, ни нужды евреев, стремящихся к сохранению этнической целостности в рамках американского общества. В отличие от итальянских и греческих националистов, сионисты никогда не использовали Hull House в качестве места для встреч и не приглашали его представителей на свои праздники[14].

В таком случае какую же роль сеттльмент, созданный Джейн Адамс, играл в жизни русско-еврейских эмигрантов?

Начнем с того, что представители еврейского эмигрантского сообщества объединяли свои усилия с Hull House в 1908 г. в связи с «делом Авербаха» и в ходе кампании борьбы против ограничения «новой иммиграции», развернувшейся в американском обществе на рубеже XIX–XX вв. А это уже имело принципиальное значение для судеб русско-еврейских эмигрантов.

В 1908 г. русский еврей Авербах был застрелен у входа в полицейское управление Чикаго начальником полиции. Под влиянием информации об анархистских беспорядках в Денвере и Нью-Йорке шеф полиции принял смуглого молодого человека со свертком в руках за террориста, совершающего покушение на его жизнь. Дело получило широкую огласку в американской прессе и стало поводом для общественной истерии против «новых иммигрантов», но, прежде всего, против эмигрантов русско-еврейских. Их обвиняли в распространении чуждых американцам политических идеалов, разрушающих устои американского общества (вспомним, что лидером американских анархистов стала русско-еврейская эмигрантка Эмма Голдман). Рестрикционистские настроения нашли отражение в графических и вербальных текстах, появившихся в американских периодических изданиях. Сама по себе эта история свидетельствовала о сложившемся стереотипе восприятия русско-еврейских эмигрантов как носителей радикальных идей, что нашло отражение и в индивидуальной (начальника полиции), и в коллективной (общественная истерия) реакции.

Чикагская газета «Yiddish Courier» первой обратила внимание на расхождения между фактами и версией полиции. Лидеры еврейско-эмигрантской общины оперативно сформировали комитет для выяснения подробностей трагедии и наняли адвоката. Они обратились к Джейн Адамс с просьбой стать посредником между русско-еврейскими эмигрантами, с одной стороны, и американским обществом и официальными властями, с другой, с целью проведения объективного расследования «дела Авербаха». Джейн Адамс, не побоявшись критики в свой адрес, начала на страницах прессы кампанию в защиту еврейских эмигрантов из Восточной Европы. В своих публикациях она говорила о той огромной ответственности, которая лежит на самих американцах. Ведь именно им предстояло укрепить доверие иммигрантов к американским традициям и институтам, доказав, что, несмотря на действия

чикагской полиции в стиле а ля рус (арест сестры и опознание тела брата под конвоем, обыски в домах друзей и близких Авербаха, арест эмигрантской библиотеки, включая собрание сочинений У. Шекспира и Ф. М. Достоевского, преследование знакомых Авербаха — и все это при отсутствии доказательств его вины), они могут быть оспорены. Только так, настаивала Адамс, можно продемонстрировать иммигрантам всю глубину различий, существующих между политической системой США и русским самодержавием, только так можно сделать их искренними приверженцами американской идеи. Джейн Адамс последовательно отводила обвинения, звучавшие в адрес русско-еврейских эмигрантов, которые имели такое же право на справедливость, как и американцы. А в приобщении иммигрантов к американскому образу жизни и вере в гарантированную справедливость для всех она видела залог их успешной ассимиляции. В итоге проведенного расследования была доказана полная невиновность Авербаха[15]. Достигнутый благодаря совместным усилиям эмигрантов и либералов-прогрессистов результат имел большое значение в условиях общественно-политической борьбы по вопросу о перспективах ассимиляции «новых иммигрантов».

Резиденты Hull House вообще играли важную роль в деятельности Лиги по защите иммиграции и активно сотрудничали с лидерами еврейской общины в организации противодействия рестрикционистам: совместно созывали митинги протеста против антииммиграционного законодательства, участвовали в слушаниях в Конгрессе, составляли петиции в палату представителей и сенат, лоббировали Белый Дом. Указанное направление деятельности имело самое прямое отношение к судьбе русско-еврейских эмигрантов. Будучи третьей по численности этнической группой в составе «новой иммиграции», они в одинаковой степени привлекали внимание как ее сторонников, так и противников[16].

Во время суда над Бейлисом лидеры «новой» (восточноевропейской) и «старой» (американо-немецкой) еврейских общин объединились с чикагскими либералами-прогрессистами для созыва огромного митинга протеста. Резиденты Hull House выступили совместно с еврейско-эмигрантской общиной в ходе движения борьбы против выдачи царскому правительству Х. Рудовица, участвовавшего в революции 1905 г. и скрывавшегося в США[17].

Подобные коллективные действия в рамках американских кампаний в защиту «дела русской свободы» способствовали установлению лучшего взаимопонимания между русско-еврейскими эмигрантами и социальными работниками Hull House.

Hull House поддерживал связи с представителями маргинальной части русско-еврейской эмигрантской общины и некоторыми радикалами. При этом, принимая активное участие в программах центра, они, как правило, покидали гетто при первой возможности. Социальные работники взаимодействовали с лидерами восточноевропейских тред-юнионов и были вовлечены в конфликты и забастовки, в которых еврейские рабочие из Восточной Европы играли значительную роль.

Самым известным еврейским радикалом и профсоюзным лидером, установившим тесный союз с Hull House, был Филипп Дэвис. Этот русско-еврейский эмигрант получил стипендию от центра для обучения в Чикагском и Гарвардском университетах, вышел из еврейского профсоюзного движения и позже стал социальным работником в Бостоне в Civic Service House. Дэвис опубликовал целую серию статей на страницах ведущих американских журналов с целью создать позитивный образ еврейских эмигрантов из России[18]. Написанные умело, убедительно и со знанием дела, эти тексты наряду с другими «эмигрантскими историями» внесли свой вклад в общественно-политический дискурс по вопросу о судьбе русско-еврейской эмиграции в США. Личный опыт адаптации Дэвиса был представлен в качестве типичного, при этом свои выводы Дэвис подкреплял письмами эмигрантов и информацией, собранной во время поездок по городам Восточного побережья. В центре его внимания оказалась проблема пролетаризации-адаптации еврейских эмигрантов из стран Восточной Европы. Дэвис рассказывал о том, как евреи-рабочие (в особенности в возрасте от 18 до 35 лет) расставались с прошлым образом жизни и религиозными привычками, поступали в вечерние школы и университеты и становились американцами, разделяющими систему ценностей своей новой родины. Именно здесь, в Соединенных Штатах, случилось, казалось, невозможное — евреи стали в массовом порядке превращаться в рабочих, в чем и был, по мнению Дэвиса, залог их успешной адаптации. Это происходило потому, что Америка стимулировала еврея как

рабочего и оставляла его свободным как еврея, так как государству не было дела до его религии. В США, рассуждал Дэвис, уважается и ценится любой труд и существует возможность для социальной мобильности. Не случайно большинство известных и преуспевших русских евреев в этой стране начинали свой путь в часовой или швейной мастерской. В этом и состоит принципиальное отличие Соединенных Штатов от России. В свою очередь, массовая пролетаризация русско-еврейских эмигрантов стала причиной их массовой радикализации и отхода от ортодоксии. Дэвис использует очень интересный риторический прием: то, что ставилось в вину русско-еврейским эмигрантам — экспорт потогонной системы и радикальных идей, преподносилось как реалии развития самого американского общества. Еврейские эмигранты были вынуждены интегрироваться в уже существующую в США систему труда, а радикальными их делала массовая пролетаризация, повсеместная в эпоху индустриализации.

В статьях Дэвиса Россия неизменно выступает в качестве «Другого», который позволяет высветить преимущества американской системы, что стало неотъемлемой чертой «русско-еврейских эмигрантских историй»[19]. На основе писем иммигрантов, приходящих в Civic Service House, он воспроизводит образ Америки, возникающий в сознании выходцев из России: страна Свободы, где ты можешь открыто выражать свои мысли, участвовать в управлении государством, получать образование, а если потребуется, бороться с капиталистами за улучшение своего экономического положения.

Дэвис последовательно конструирует образ русского еврея как желательного иммигранта, навсегда покидающего Россию и отдающего все свои силы процветанию новой родины. По отношению к США у него вырабатывается особое чувство гражданственности, отличное от существовавшего в Российской империи. Особое место в своих статьях Дэвис уделяет характеристике деятельности settlement house movement в Бостоне по проведению политики постепенной американизации еврейских эмигрантов.

Опыт Филиппа Дэвиса превращался в рекламу успехов русско-еврейских эмигрантов в США вообще и одновременно служил доказательством результативности программ Hull House, участником которых он являлся.

Вскоре установилась связь между руководителями settlement house movement в разных городах, и, прежде всего, между Джейн Адамс в Чикаго и Лиллиан Уолд в Нью-Йорке. Флоренс Келли и Поль Келлог, редактор социально-политического журнала «Survey», курсировали между центрами, а их организаторы находились в постоянной переписке, обменивались идеями, инициировали совместные кампании, участвовали в деятельности женского рабочего движения и борьбе за мир. К концу XIX в. Адамс и Уолд стали не только единомышленницами, но и подругами, хотя, по заявлению последней, она не знала о существовании Hull House и вообще settlement house movement в тот момент, когда, повинуясь гуманитарному импульсу, открывала центр-поселение в эмигрантской части Нью-Йорка.

* * *

Лиллиан Уолд основала Henry Street Settlement в 1893 г. в ответ на нужды жителей Нижнего Ист-Сайда, где возникло крупнейшее в мире еврейское гетто. Это было движение от единичного действия по оказанию медицинской помощи к реализации многосторонней программы по обустройству жизни трущоб Нью-Йорка: создание первой в мире муниципальной школы медицинских сестер, организация медицинских осмотров в школах бедных кварталов, а также специальных классов для детей с умственными расстройствами, открытие клуба для детей и подростков, проведение различных бесплатных мероприятий (концертов, лекций, встреч), обустройство детских игровых площадок и скверов, организация районных театров.

Уолд обобщит опыт работы социального центра в своей книге, которая будет опубликована в 1915 г., но предварительно появится с марта по август в виде серии статей в журнале «Atlantic Monthly»[20]. Просто и искренне она поведает американцам о деятельности резидентов сеттльмента, преимущественно женщин, воспринимавших благотворительность, социальный патронаж и борьбу за социальные реформы как дело всей своей жизни. Большая часть книги посвящена характеристике «молодежных программ» центра, описанию деятельности по созданию клубов для юношества, которая имела своим логическим завершением открытие Clinton

Hall'а — места для встреч и вечеринок без алкоголя и политических дебатов (в отличие от пивных клубов и Tammany Hall). Красной нитью через всю книгу проходит рассказ о том, как социальные работники помогали расти, мужать и обретать себя детям «новых иммигрантов», в том числе и эмигрантов русско-еврейских, оказавшихся во враждебном урбанистическом окружении, как благодаря Henry Street Settlement они получали стипендии для продолжения образования и вырывались за пределы бедных кварталов и иммигрантских гетто в большой американский мир.

Благодаря энергии Л. Уолд Henry Street Settlement занял влиятельную позицию в Нью-Йорке. Эта женщина из американо-еврейской семьи оказалась талантливым менеджером, которому удавалось находить необходимые суммы для развития различных социальных программ. Она смогла привлечь внимание еврейских банкирских домов, известных своей филантропической деятельностью. С Я. Шиффом у нее установились особые отношения: он помогал Л. Уолд оплачивать счета, но просил сохранять это в секрете, а она, в свою очередь, каждый месяц отправляла ему «отчеты о проделанной работе». Так, Уолд выступила в роли посредника между американо-немецким и восточноевропейским еврейством, укрепляя доверие первых по отношению ко вторым[21].

Уолд была сильна не теориями, а практическими действиями. Ее активность простиралась далеко за пределы settlement movement. Она занималась социологическими исследованиями и публицистической деятельностью, стала заметной фигурой в женском и пацифистском движениях, сыграла ключевую роль в принятии законопроекта об организации федеральной детской службы (получил поддержку в обеих палатах Конгресса в 1908 г.), а также в создании Бюро промышленности и иммиграции штата Нью-Йорк. Программы Henry Street Settlement оказали глубокое влияние на муниципальную жизнь в целом, прежде всего, на школьную систему и систему медицинского обслуживания. Лоббируя решение тех или иных вопросов, Л. Уолд действовала на всех уровнях власти и неоднократно встречалась с американскими президентами, в том числе с Т. Рузвельтом и В. Вильсоном[22].

Особенностью политики центра было то, что он уделял внимание и каждодневным проблемам своего окружения, и важнейшим социальным вопросам, связанным с борьбой за построение более

справедливого общества как в самой Америке, так и за ее пределами. На Генри стрит устраивались манифестации в поддержку женского профсоюзного движения и митинги Общества американских друзей русской свободы (Уолд вошла в исполнительный комитет Общества друзей русской свободы после возобновления его работы в 1903 г.)[23].

Henry Street Settlement оказался в центре жизни русско-еврейской общины Ист-Сайда, был в курсе событий, происходивших в Российской империи, а сама Уолд очень остро ощущала свою сопричастность делу борьбы за создание свободной России. Она поддерживала достаточно тесные связи с членами Русского революционного комитета в Нью-Йорке, периодически оказывая ему финансовую помощь, и помогала политическим изгнанникам, бежавшим из России и неизменно появлявшимся в доме на Генри стрит.

Именно к Уолд обратился Русский революционный комитет в Нью-Йорке с просьбой представить президенту Теодору Рузвельту аргументы в пользу пересмотра дела латыша Яна Пурена, участвовавшего в революционных событиях 1905–1907 гг. и скрывавшегося в США. Американское правительство приняло решение о его экстрадиции на том основании, что Пурен был признан виновным в поджогах, грабежах и убийствах и подпадал под действие российско-американского договора 1893 г. о взаимной выдаче преступников. В США началась широкая кампания, организованная Обществом друзей русской свободы совместно с лидерами еврейской общины, за признание Я. Пурена политическим эмигрантом и отклонение требования русских властей о его экстрадиции. На долю Уолд выпала ответственная миссия визита в Белый дом. В качестве доказательств революционной деятельности Пурена Уолд представила свидетельства латышских крестьян, участвовавших вместе с ним в борьбе за свободу в России и ставших затем законопослушными тружениками Массачусетса и Нью-Гемпшира, а также перевод доклада, подготовленного для слушаний во Второй Думе, в котором говорилось, что во время подавления восстания в Прибалтике была схвачена 8-летняя Анна Пурен. Девочку избивали, требуя сказать, где скрывается ее отец. Дело Пурена при поддержке президента и госсекретаря было передано на вторичное рассмотрение и закрыто весной 1909 г. на основании отказа в экстрадиции[24].

Henry Street Settlement неизменно посещали русские революционеры, проезжавшие через США или специально приезжавшие в Америку, например Е. К. Брешко-Брешковская, Н. В. Чайковский, П. А. Кропоткин. Как писала сама Уолд, «перед взорами американцев прошла длинная череда святых и мучеников», а также людей, им симпатизирующих и поддерживающих «дело русской свободы». Здесь неизменно появлялся либеральный журналист Джордж Кеннан, инициировавший первый «крестовый поход» американцев за создание демократической России. Центр с готовностью предоставлял свои помещения для дискуссий по «русскому вопросу» между влиятельными американцами и русскими визитерами, которые делали ставку на реформу, а не на активные революционные действия. Но самое глубокое впечатление на Уолд произвела встреча с «бабушкой русской революции» Е. К. Брешко-Брешковской, которая провела большую часть своей жизни в тюрьмах и ссылке. Во время ее визита в Нью-Йорк в начале 1905 г. Уолд пережила одно из самых сильных в своей жизни потрясений, глядя, как русские эмигранты под пение «Марсельезы» внесли на руках старую женщину в переполненный зал, где она должна была читать лекцию о грядущей в России революции. Американка продолжала переписываться с Брешко-Брешковской и после ее отъезда из Соединенных Штатов.

Лиллиан Уолд осознавала особую миссию американцев по отношению к России, объясняя глубокий интерес к Русской революции тем, что она была частью мирового движения за свободу и прогресс, движения, которому американцы обязаны оказывать материальную и моральную поддержку, ибо политика подавления свободы деформирует общественный порядок и убивает ростки новой социальной жизни[25].

Так, в деятельности Henry Street Settlement объединялись два либеральных движения эпохи прогрессизма: одно, нацеленное на гармонизацию американского общества, переживающего период социального дисбаланса, второе, ориентированное на гармонизацию общества российского. И выполнение первой миссии укрепляло веру либералов-прогрессистов в праве на выполнение миссии второй.

Не удивительно, что жертвы дискриминационной политики царского правительства находили неизменное сочувствие в доме

на Генри стрит. Он стал штаб-квартирой для друзей русских духоборов, переселившихся в Канаду. Социальные работники сеттльмента содействовали проведению манифестаций, организованных русско-еврейскими эмигрантами в ответ на еврейские погромы в России. После Кишиневского погрома Л. Уолд впервые увидела ребенка с рубцами от сабли на теле, окончательно осознав всю глубину трагедии еврейского меньшинства в Российской империи.

Находясь в центре Нижнего Ист-Сайда, врачуя тела и души его обитателей и пользуясь их доверием (кстати, гораздо большим, чем Hull House, если говорить о еврейских эмигрантах), Henry Street Settlement выполнял важную посредническую миссию между американцами и иммигрантами, между американо-немецкой «старой» еврейской общиной, представительницей которой была сама Уолд, и «новой» восточноевропейской.

Уолд ратовала за выработку демократической по своей сути правительственной политики по социальной защите «новых иммигрантов», начиная с организации компетентного медицинского осмотра в порту прибытия, системы мер по пресечению злоупотреблений частных банкиров, работодателей, билетных брокеров, адвокатов и нотариусов, и заканчивая программой по трудоустройству и расселению вновь прибывших, включая помощь желающим осесть на земле. Уолд апеллировала к опыту еврейских организаций Нью-Йорка по созданию земледельческих колоний для единоверцев из Восточной Европы[26].

Она была уверена в том, что в интересах штата будущие американские граждане и прежде всего подростки должны чувствовать защиту и справедливое отношение со стороны властей штата. Без этого невозможно укрепить доверие иммигрантов к американским институтам и стимулировать процесс ассимиляции. Ей удалось убедить губернатора штата Нью-Йорк Ч. Э. Хьюза в своей правоте. В итоге возникла комиссия для изучения условий труда и быта рабочих-иностранцев в штате Нью-Йорк, по отчету которой было принято решение о создании в Департаменте труда Бюро промышленности и иммиграции. Новая структура контролировала условия найма иммигрантов на работу, а также занималась проверкой условий труда и быта в рабочих лагерях. Нет сомнения, что подобные практические действия отвечали интересам

русско-еврейских эмигрантов и способствовали их адаптации, хотя программы, инициированные Уолд, не имели этнокультурного характера.

Уолд выступала с критикой в адрес ассимиляторов из американской и еврейской среды, призывавших к быстрой американизации иммигрантов. По ее мнению, американское общество понесет невосполнимые потери в том случае, если иммигранты примут «поверхностный американизм» (shallow Americanism) и предадут забвению свои традиции и своих национальных героев. Поэтому резиденты Henry Street Settlement выступали в защиту этнических организаций и этнической прессы, которые, по мнению Уолд, стимулировали работу американского «плавильного котла». К тому же пресса на идише, так же как и итальянская, была проводником американизации. На ее страницах неизменно появлялись известные деятели и события американского прошлого, печатались и обсуждались основополагающие документы, формирующие национальную политическую традицию. Что же касается этнических организаций, то все они имели программы по американизации[27]. Кстати, в качестве подтверждения последнего тезиса можно указать на деятельность еврейских non-residence settlements. Например, Educational Alliance (Восточный Бродвей) открыл курсы по американской истории и праву, английской литературе, по подготовке к работе на американских промышленных предприятиях. Emanu-El Brotherhood, возникший в 1903 г. в северной части Нижнего Ист-Сайда как религиозный центр, призванный укрепить традиционную веру и способствовать получению религиозного образования, в 1911 г. организовал курсы по английскому языку для девочек-эмигранток, а также лекции по основам гражданственности и истории США на идише для вновь прибывших[28].

Уолд подчеркивала, что иммигранты приехали с идеализированными представлениями об Америке, так как они бежали от преследований и притеснений своих деспотических военизированных режимов. Переселенцы несли с собой искреннюю веру в американские политические институты как самые демократические в мире, и это, с одной стороны, создавало основу для их ответственного отношения к своим правам и обязанностям, а с другой, укрепляло авторитет самих институтов в то время,

когда американское общество переживало период переоценки ценностей.

И, наконец, Л. Уолд вместе с лидерами американо-еврейской общины С. Сульцбергером, Л. Маршаллом, А. Элкусом, С. Уолфом, Г. Гольдфоглем приняла активное участие в борьбе против введения теста на грамотность[29]. Во время слушаний в Конгрессе по данному вопросу были суммированы все доводы в защиту «новой иммиграции» вообще и российско-еврейской в частности[30]. Когда Лиллиан Уолд, связавшая деятельность Henry Street Settlement с делом борьбы за свободу в России, выступала против выдачи царскому правительству Яна Пурена, она настаивала на том, что это нарушало национальные традиции и закрывало двери для тех людей, которые могли бы стать украшением американской нации. Когда она выступала против введения теста на грамотность, то руководствовалась аргументами, которые в 1913 г. сформулировал В. Вильсон, наложивший veto на законопроект. Президент усмотрел в этом тесте отказ от долговременной политики страны в отношении народов, живущих за ее пределами, политики, воплощавшей характер правления, мессианское предназначение и сам дух американской нации. Во-первых, он закрывал двери для тех, кто на родине был лишен возможности для конституционной агитации в защиту своих неотъемлемых прав, во-вторых, для тех, кто несмотря на свое стремление и способности, не мог получить элементарного образования[31]. Оба эти случая распространялись на русско-еврейских эмигрантов, покинувших пределы Российской империи в поисках гарантий своих естественных прав и свобод, в надежде дать образование своим детям и реализовать свое стремление к счастью на американской земле.

***

На рубеже XIX–XX вв. резиденты settlement house movement, будучи представителями американского мира внутри мира иммигрантского, внесли важный вклад в сглаживании социальной напряженности между американцами и «новыми иммигрантами», среди которых русско-еврейские эмигранты составляли одну из крупнейших этнических групп. Социальные работники конструировали образ переселенцев как желательных имми-

грантов в условиях борьбы, развернувшейся в американском обществе между рестрикционистами и сторонниками либерального законодательства, а сами оказались в рядах тех, кто боролся против антииммиграционных мер и, прежде всего, против теста на грамотность.

Выступая в защиту права иммигрантов на сохранение этнической идентичности как промежуточного этапа на пути к ассимиляции, отстаивая принцип равноправного вхождения иммигрантских культур в общеамериканскую, участники settlement house movement закладывали основы для будущей политики этнического плюрализма, хотя и не были ее сторонниками.

Settlement house movement поменяло теоретические основы американского благотворительного движения в целом. Его участники отказывались от установок нейтивизма и «негативной толерантности» и вставали на позиции обновленного космополитизма, который акцентировал внимание на культурном многообразии, а не на расовом смешении. То же самое можно сказать о влиянии settlement house movement на участников Третьего пробуждения в США с их идеей Социального Евангелия. Теперь задачи ассимиляции и евангелизации решались в контексте общего религиозного движения за социальные реформы, а часть евангелистов-реформаторов приняла «контрибутивную» версию теории ассимиляции[32].

Для детей русско-еврейских эмигрантов программы социальных центров-поселений предоставляли возможности для успешного вхождения в американский mainstream, дополняя ту ситуацию выбора, которую формировали еврейские этнокультурные организации и сионистское движение.

Будучи представителями среднего класса, участники settlement house movement выполняли миссию по гармонизации американского общества. Находясь в центре трущоб, соседствуя с эмигрантско-еврейским окружением, наблюдая за притоком жертв национальной дискриминации из Российской империи, они приобщались к «крестовому походу» за создание Свободной России, к глобальной миссии Америки по гармонизации всего мира. Оба движения вдохновлялись идеологией прогресса и оказывали влияние на формирование нового мировосприятия американского общества на рубеже XIX–XX вв.

Примечания

[1] The Russian Jew in the United States. Studies of Social Conditions in New York, Philadelphia, and Chicago, with a Description of Rural Settlements / Ed. by Ch.S. Bernheimer. Philadelphia, 1905. P. 206; *Joseph S.* History of the Baron de Hirsh Fund. Philadelphia, 1935. P. 266; *Berman M.* A New Spirit on the East Side: The Early History of the Emanu-El Brotherhood, 1903–1920 // East European Jews in America, 1880–1920: Immigration and Adaptation / Ed. by J. S. Gurrock. N.Y.; L., 1998. P. 1. P. 343–373.

[2] Среди 2 млн еврейских переселенцев, прибывших в Америку с 1881 по 1914 гг., выходцы из России занимали первое место (71,6%), дав название очередному этапу формирования еврейской общности в США. Второе место принадлежало галицийским евреям, эмигрировавшим из Австро-Венгрии (17,9%), третье — румынским (4,3%).

[3] *Riis J.* How the Other Half Lives. N.Y., 1890; *Ibid.* The Children of the Poor. N.Y., 1892; *Ibid.* Out of the Mulberry Street. N.Y., 1898; *Ibid.*The Making of an American. N.Y., 1901; *Ibid.* The Battle with the Slum. N.Y., 1902. *Ibid.* The Children of the Tenement. N.Y., 1903.

[4] *Riis J.* What Settlements Stand For // Outlook. 1908. Vol. 89. P. 69–72.

[5] О деятельности Дж. Риса подробнее см: *Lubove R.* Jacob A. Riis: Portrait of a Reformer // The Progressives and the Slum. Pittsburgh, 1962; *Steffens L.* The Autobiography of Lincoln Steffens. N.Y., 1931. P. 203–204; A Dictionary of American Biography. N.Y., 1935. Vol. 8. P. 607.

[6] *Addams J.* Hull House: An Effort toward Social Democracy // Forum. 1892. Vol. 14. P. 226; *Higham J.* Strangers in the Land. Patterns of American Nativism, 1860–1925. New Brunswick and London, 1983. P. 119–120.

[7] Об этом см.: *Handlin O.* The Uprooted: the Epic Story of the Great Migration that Made the American People. Boston, 1951. P. 218–221.

[8] В целом «новая иммиграция» отличалась от «старого» иммиграционного потока своим массовым характером, национальным составом (итальянцы, греки, а также представители национальных меньшинств России, Австро-Венгрии, Турции), сложностями языковой адаптации, низким уровнем достатка, профессиональной квалификации и социальной мобильности.

[9] *Woods R. A., Kennedy A. J.* The Settlement Horizon. N.Y., 1922.

[10] *Addams J.* Twenty Years at Hull House with Autobiographical Notes. N.Y., 1910. P. 91, 112.

[11] *Lissak R. S.* Pluralism and Progressives. Hull House and the New Immigrants, 1890–1919. Chicago, 1989. P. 6.

[12] *Thomas W. I.* Old World Traits Transplanted. Chicago, 1925.

[13] Об идеологии Hull House подробнее см.: *Lissak R. S.* Op. cit. P. 13–48, 182–184.

[14] The Russian Jew in the United States. P. 87–99; History of the Jews of Chicago / Ed. by H. L. Meites. Chicago, 1924; *Lissak R. S.* Op. cit. P. 80–84.

[15] *Addams J.* Twenty Years... P. 410–420; *Addams J.* The Chicago Settlements and Social Unrest // Charities. 1908. Vol. 20. May. P. 155–166.

[16] Об этом подробнее см.: *Журавлева В. И.* «Новые еврейские иммигранты» и американское общество на рубеже XIX–XX вв. // Американский ежегодник, 2000. М., 2002. С. 153–163.

[17] *Bailey T. A.* America Faces Russia. Russian-American Relations from Early Times to Our Day. Ithaca, New York, 1950. P. 212–214.

[18] *Davis P.* Making Americans of Russian Jews // Outlook. July 8, 1905. Vol. 80. P. 631–637; *Davis P.* Story of an Immigrant's Experience // Chautauquan. 1907. September. Vol. 48. P. 100–109; *Davis P.* What the Immigrant Thinks of America // Chautauquan. 1907. Vol. 49. December. P. 109–118. Кстати, Дэвис принял участие в подготовке коллективного сборника «The Russian Jew in the United States» (1905), который стал первым трудом, обобщающим итоги русско-еврейской эмиграции в США на рубеже XIX–XX вв. Он подготовил раздел, посвященный жизни евреев в Чикаго, в главе 2 «General Aspects of the Population».

[19] Один из самых ярких примеров — воспоминания Мэри Энтин: *Antin M.* The Promised Land. Boston, 1912.

[20] *Wald L.* The House on Henry Street. N.Y., 1915.

[21] *Howe I.* World of Our Fathers. The Journey of the East European Jews to America and the Life They Found and Made. N.Y., L., 1976. P. 90–93.

[22] Подробнее о деятельности Л. Уолд см.: *Dufus R. L.* Lillian Wald: Neighbor and Crusader. N.Y., 1938; *Epstein B. W.* Lillian Wald: Angel of Henry Street. N.Y., 1948. Также см.: введение к изданию «The House on Henry Street» (New Brunswick, London, 1991).

[23] Who is Who in America. Bibliographical Dictionary of Notable Living Men and Women. Vol. 10. 1918–1919. Chicago, 1919. P. 2819.

[24] О деле Пурена см.: АВПРИ. Ф. Канцелярия. Оп. 470. 1909 г. Д. 136. Л. 88 об. — 89; д. 139. Л. 365–366; Ф. Посольство в Вашингтоне. Оп. 512/I. Д. 636, 639; Ф. Второй департамент I-1. Оп. 370. Д. 148; FRUS, 1909. Wash., 1910. P. 513–523. Library of Congress. Manuscript Division. Papers of George Kennan. Box 103. Также см.: *Wald L.* Op. cit. P. 235–238.

[25] *Wald L.* Op. cit. P. 238–248.

[26] Ibid. P. 292–299.

[27] Ibid. P. 206, 235, 303.

[28] Об этом см. статью директора «Educational Alliance» с 1898 г. в газете «New York Tribune» от 16 августа 1903 г. Также см.: Memoirs of David Blaustein. N.Y., 1913; *Berman M.* Op. cit. P. 57–59, 72–73.

[29] Закон о введении теста на грамотность прошел через Конгресс в 1896 г., но был остановлен veto президента Г. Кливленда; в 1898 г., в 1901–1902 и в 1906–1907 гг. — ставился на обсуждение, но не прошел в Конгрессе; в 1913 и в 1915 г. президенты У. Тафт и В. Вильсон вновь использовали право veto.

[30] In Defense of the Immigrant // The American Jewish Year. Book. 5671. Philadelphia, 1910; Hearings before the Committee on Immigration and Naturalization. 63-rd Congress. 2-nd Session. H. R. 6060. 1913 // National Archives and Record Service. Record Group 287. Publications of the Federal Government. Congress (Committees of Congress). House. Immigration and Naturalization Committee. Box Y 5149.

[31] *Wald L.* The House on Henry Street. P. 304–306. О борьбе против введения теста на грамотность Л. Уолд более подробно рассказывает во второй своей книге «Windows on Henry Street» (Boston, 1934).

[32] *Higham J.* Op. cit. P. 121–122.

В УКОР ЦАРЮ: ЯКОВ ШИФФ, ГЕРМАН РОЗЕНТАЛЬ И АМЕРИКАНСКАЯ БОРЬБА С ДИСКРИМИНАЦИЕЙ ЕВРЕЕВ ПРИ ЦАРСКОМ РЕЖИМЕ

Брайан Горовиц
Университет Тюлэйн (Новый Орлеан)

После кишиневского погрома 6–8 апреля 1903 г. российское правительство пыталось упредить международную реакцию утверждениями, будто ничего особенного не случилось[1]. Министру внутренних дел Вячеславу Плеве, по-видимому, удалось убедить в этой точке зрения посла США. В Нью-Йорке же, напротив, попытка сокрыть истинный масштаб произошедшего вызвала гнев, и в частности — у Германа Розенталя, одного из ведущих американских интеллектуалов, возглавлявшего Славянский отдел Нью-Йоркской публичной библиотеки. Он выразил свое негодование Якову Шиффу, банкиру и известному защитнику американо-еврейских интересов, такими словами:

«Вас никогда не оставляли безучастным проблемы человечности и гуманности в широком смысле этих слов, и словом и делом вы проявляли свою симпатию к беспомощным евреям России во времена их бед. Сейчас же, когда целый мир поражен ужасом из-за страшного преступления против человечества, я хочу привлечь ваше внимание к некоторым фактам, имеющим непосредственное отношение к недавнему избиению евреев в Кишиневе.

Я был очевидцем массовых бесчинств и еврейских погромов в Южной России в 1881 г. и располагаю исторически подтвержденными фактами, свидетельствующими о том, что эти беспорядки были инспирированы российскими чиновниками под предводительством министра внутренних дел, графа Игнатьева;

тем не менее, я испытывал колебания перед тем, как выразить свои подозрения относительно реальных причин ужасающих кишиневских событий, хотя мне были доступны частные свидетельства, полученные из России. Прежде я хотел увидеть сообщения российской прессы, мягко выражаясь, очень консервативной в своих оценках или комментариях, которые склонны отражать точку зрения российского правительства. Теперь, имея на руках эти консервативные заявления российской еврейской и нееврейской прессы и откровенные факты, которые говорят об этом прямо, нельзя не возопить в тоске о столь беспардонном преступлении против справедливости и человечности.

Прочитав инструкции госсекретаря Хея, которые были направлены нашему послу в России с указанием выяснить подробности кишиневских событий в министерстве иностранных дел, я рассчитывал на то, что он, по крайней мере, проинформирует наше правительство о подлинном положении дел. Я был глубоко разочарован тем, что в прочитанном мною ответе, ранее врученном нашему послу российским министерством иностранных дел, утверждается, будто «ситуация находится под контролем, и нет никакой необходимости в тех пожертвованиях, которые были собраны в Соединенных Штатах». Ответ датирован 9 мая, и если бы господин Маккормик взял бы на себя труд просмотреть газеты «Новости», «Новое время» и «Санкт-Петербургские новости», вышедшие в Санкт-Петербурге 29-го, 30-го и 31-го апреля, он не смог бы заметить перечень имен 41 убитого еврея, а также просьбы о помощи от кишиневского городского головы г-на К. Шмидта, а также от женского общества Красного Креста; также и список жертвователей, как евреев, так и неевреев, опубликованный в «Восходе» и «Будущности». Призывы оказать помощь были санкционированы губернатором Бесарабии, поскольку в России подобные обращения без правительственного разрешения не допускаются. Мне с трудом верится, что г-н Маккормик всего лишь позволил ввести себя в заблуждение чиновникам Министерства иностранных дел, ибо в самом воздухе носятся отголоски этой чудовищной трагедии. Катастрофу почувствовали даже на бирже, и когда были опубликованы официальные сообщения о резне, там упали цены, как о том свидетельствуют данные, представленные «Промышленным миром» от 29-го апреля»[2].

С помощью Шиффа Розенталь опубликовал в английском переводе документы о кишиневских событиях в нью-йоркском еженедельнике «American Hebrew»[3].

Шифф испытывал не меньшее возмущение и быстро организовал сбор денежной и материальной помощи для жертв погрома[4]. Одновременно он способствовал созданию особого прошения, которое было отправлено от организации «Бней Брит» (B'nai B'rith) президенту Теодору Рузвельту для последующей пересылки царю Николаю II[5]. Написанная «уважительным тоном», эта петиция «призывала царя предотвратить дальнейшие погромы и провозгласить свободу вероисповедания для всех своих подданных»[6]. Под этим прошением подписались 12 тысяч человек, в том числе многие видные политики, общественные деятели и представители деловой элиты. По указанию Рузвельта прошение было переслано в Петербург, однако российское правительство отказалось принять его. Несмотря на то что за передачей этого прошения не последовали конкретные действия, оно показало готовность многих американцев, особенно представителей американо-еврейской элиты, использовать инструмент американского правительства для того, чтобы выразить протест против тех несправедливостей, которые творились по отношению к евреям за рубежом.

В последующие годы с помощью Якова Шиффа Рузвельт предал гласности злодеяния российского правительства, возбудив тем самым общее негодование в отношении политики царизма[7]. В то же время Шифф чинил России препятствия на международных инвестиционных рынках, где эта страна пыталась разместить свои займы[8]. Оба эти направления его деятельности сообща преследовали две основные цели: разоблачая преступления царского правительства, Розенталь и Шифф способствовали укреплению открытого характера иммиграционной политики США. В то же время они противостояли натиску антисемитизма внутри страны — по отношению к новым иммигрантам — и приковывали внимание общественности к страданиям иммигрантов на своей родине. На протяжении первого десятилетия XX в. шло непрерывное обсуждение таких вопросов, как поддержка иммигрантов, их достоинства и вопроса терпимости по отношению к другим религиям, этническим сообществам и национальностям в самой Америке[9].

Однако была и другая причина, которой можно было бы объяснить столь острый интерес Шиффа и Розенталя к царской политике. В понимании как Шиффа, так и Розенталя, было совершено моральное зло, причем ответственность за его искоренение лежала как раз на тех, кто совершил его. По словам Наоми Коген (Naomi Cohen), крайняя враждебность Шиффа к российскому правительству «развилась с ходом лет во всепоглощающую страсть, и за ней стояли намного более глубокие мотивы, нежели желание переложить с себя ответственность за жертвы или иммигрантов». Коген подчеркивает, что «банкир неоднократно проводил аналогии между ситуацией в России и библейским сказанием о пленении евреев в Египте; подсознательно он, несомненно, видел в себе нового Моисея»[10].

Привлекая внимание к кишиневским событиям, Шифф и Розенталь говорили с позиций не только евреев, которые заботились о своих собратьях за рубежом, но и как уверенные в своих силах американцы, наделенные правом требовать более достойного обращения со своими зарубежными собратьями. Эта позиция напоминает нам о прогрессивной эре американской жизни, когда иммигранты, получившие гражданство, вдохновленные американской мечтой и не сомневающиеся в своих правах, ощущали свой патриотический долг в том, чтобы требовать от американской внешней политики действий в соответствии с теми же моральными принципами, на которых зиждилось руководство внутри самой республики[11].

Как Шифф, так и Розенталь были выходцами из германо-еврейской элиты в том ее виде, который сохранялся до Первой мировой войны[12]. Шифф был одним из наиболее известных еврейских *старейшин (parnas)* того времени. Его роль, как он себе ее представлял, заключалась в использовании своего громадного состояния и колоссального влияния на благо широких еврейских масс. И вместе с тем он считал, что его немецкое культурное наследство позволяет ему справиться и с более серьезными задачами. И действительно, ведь одна из основных задач старейшины заключается в действиях «за кулисами»; частным порядком. Шифф не только предоставлял деньги еврейским больницам, школам и программам подготовки ремесленников, но и просил своих друзей поступать подобным образом[13]. Как и всякий филан-

троп, он выделял средства на стипендии талантливым людям, и тем, кто в них сильно нуждался. По прошествии времени он уже считался ведущим еврейским лидером не только Нью-Йорка, но и, возможно, всей страны. Мэр Нью-Йорка назначил его на целый ряд постов в администрации города, а кроме того Шифф играл роль третейского судьи в спорах между трудящимися и работодателями, его вызывали в Конгресс, и он много раз встречался с президентом[14].

В то же время к началу первого десятилетия XX в. Шифф пришел к пониманию того, что возможности отдельного филантропа, пусть и обладающего благими намерениями и очень состоятельного, ограничены. Поэтому в 1896 г. он сыграл важную роль в создании организации «Бней Брит» и в 1906 г. стал движущей силой Американского еврейского комитета (American Jewish Committee), задача которого заключалась в том, чтобы служить единым и мощным голосом в защиту евреев, страдающих от антисемитизма. В период процесса демократизации, затронувшего все аспекты американской жизни, Шифф видел прагматический смысл в том, чтобы доверить часть своей работы коллективным организациям. Привлекая на свою сторону больше единомышленников, он получал более мощный рычаг для достижения своих целей.

Розенталя, конечно, можно рассматривать и в качестве ученика Шиффа. На службе Шиффа не только как бизнесмена, но и как филантропа, состояло большое количество людей, которым была доверена важная работа — осуществлять проекты и выполнять поручения. Но эта точка зрения не верна, потому что недооценивает роль Розенталя как инициатора проектов. Розенталь никогда не состоял на службе у Шиффа, и лишь случайно его политические действия совпали с программой Шиффа. Можно не сомневаться, что в своей основной деятельности, как лидер еврейских земледельческих поселений в США, Розенталь принес много пользы старейшинам, но, помимо того, он отдавал себе отчет в том, сколь большой вес имеет общественное мнение в демократии. Он использовал печатные средства массовой информации для того, чтобы влиять на правительство, и эта позиция идет вразрез с традиционной концепцией штадланут.

Смерть Розенталя и Шиффа совпала с концом эпохи — временем Первой мировой войны и ее окончанием. В каком-то смысле

мир, в котором они действовали, больше не существовал, и их цели в следующей эре оказались достижимыми другими путями.

Сотрудничество двух этих людей заслуживает внимания еще и потому, что эта история практически не отражена в научных исследованиях. Так, в частности, ни одна книга о Якове Шиффе не содержит упоминания о Германе Розентале[15]. Более того, несмотря на многочисленные достижения Розенталя, внимания ученых удостоилась лишь его работа в еврейских земледельческих колониях[16]. И хотя взгляды Шиффа на Россию и сионизм подробно обсуждались в других работах, вклад Розенталя заслуживает более тщательного изучения. Шиффа привлекало в Розентале доскональное знание последним российских условий и его активная писательская работа. Поэтому Шифф предоставил Розенталю помощь, позволив ему опубликовать две книги и целый ряд статей, в которых содержалась критика царского правительства. Изучение их сотрудничества поднимает важные вопросы как в отношении американо-еврейской идентичности, так и в отношении еврейского лидерства и американо-российских отношений.

* * *

Яков Шифф приехал из Франкфурта в США в 1870-е гг., еще молодым человеком, и без чьей-либо помощи расширил банковские и инвестиционные операции своей фирмы «Kuhn & Loeb», сделав ее второй организацией подобного рода в стране — на первом месте был банк Дж. П. Моргана. Шифф, впрочем, интересовался не только бизнесом и благотворительностью — он был глубоко обеспокоен ростом антисемитизма в стране в результате массовой еврейской эмиграции из России. Поэтому всеми силами поддерживал программы, в рамках которых предполагалось более равномерно распределить еврейское население по стране, — например, Галвестонский проект[17]. Убежденный в том, что евреи вынуждены покидать Россию из-за притеснений, Шифф лично пытался изменить поведение царского правительства. Он, впрочем, открыто говорил о своих мотивах и обещал прекратить блокирование займов для России в случае, если царское правительство положит конец дискриминации евреев[18].

Герман Розенталь родился во Фридрихштадте, в Курляндии (ныне этот город находится в Латвии), в состоятельной еврейской семье. Он учился в светской школе, в юности уехал в Киев, где работал переплетчиком[19]. В 1870-х гг. он принял участие в создании либеральной газеты «Заря», а после занимался работой в издательстве. Эта газета отражала взгляды растущего буржуазного класса, надеявшегося трансформировать самодержавное правительство страны в либеральную демократию с помощью активного участия в политике гражданского общества. По мере роста правительственного и общественного антисемитизма в России Розенталь начинает интересоваться такими постлиберальными проектами, как еврейское земледельческое движение «Ам-Олам»[20].

В середине 1881 г. он приезжает в США и пытается создать сельскохозяйственную колонию в Сисили в штате Луизиана[21]. Эта попытка не удалась, и Розенталь меняет целый ряд работ — он занимает должность главного статистика в «Edison Corporation», отвечает за прием новых эмигрантов на Эллис Айленд и в конечном счете возглавляет славянский отдел Нью-Йоркской публичной библиотеки (Astor Branch). И хотя его корни были в Российской империи, его едва ли можно было назвать отсталым или религиозным евреем — родным языком Розенталя был немецкий, а его культурные притязания делали из него полную противоположность тому, что принято называть «местечковым евреем». Он был искусным поэтом и филологом, гражданским лидером, который много общался с состоятельными и влиятельными людьми.

В личном архиве Германа Розенталя, который хранится в отделе редких книг (Rare Books Division) Нью-Йоркской публичной библиотеки (на 5-й Авеню и 42-й улице), можно найти 23 письма от Якова Шиффа, написанные между 1889 и 1912 гг.[22] В этих письмах речь идет преимущественно о двух вопросах: в 1890-е гг. Розенталь обратился к Шиффу с просьбой помочь ему найти подходящую работу, а десятилетием позже Розенталь предложил опубликовать материалы, разоблачающие политические злодеяния российского правительства. Наконец, в отдельном письме, написанном позже 1904 г., Шифф рассказывает Розенталю о причинах своего негативного отношения к сионизму.

Шифф и Розенталь поддерживали дружеские отношения вплоть до смерти последнего в 1917 г.

Вероятно, первая их встреча состоялась еще в период создания еврейской земледельческой колонии в Вудбайне (Woodbine Jewish Agricultural Colony), которая просуществовала с 1891 по 1893 г. Шифф считался хозяином колонии, он вкладывал в нее свои средства и контролировал расходование денег, выделенных Еврейским колонизационным обществом (Jewish Colonization Association). Розенталь отвечал за подбор членов этой колонии. Кроме того, Розенталь числился в платежной ведомости Еврейского колонизационного общества — ему платили оклад за его работу в качестве редактора газеты на идише «Der Yiddishe Fermer» («Еврейский фермер»)[23]. После того как проект в Вудбайне потерпел неудачу, Розенталь оказался без работы и, по-видимому, обратился к Шиффу за помощью. И хотя Шифф отказался написать рекомендательные письма — по его утверждениям, если он начнет писать правительственным чиновникам, то таким просьбам не будет конца и его слова потеряют свой вес, — он направил Розенталя к одному из своих друзей — Джеймсу Хиллу, который служил исполнительным директором крупных железнодорожных компаний. Розенталь написал ему 13 июля 1893 г.:

«По совету г-на Шиффа обращаюсь к вам с вопросом, по-прежнему ли вы согласны использовать свое влияние для того, чтобы добиться моего назначения консулом США в Японии или Китае, как вы сами любезно предложили мне во время моего последнего пребывания в Сент-Поле. В то время у меня были некоторые сомнения относительно моей пригодности для такого поста, однако после изучения вопроса я попросил совета у г-на Шиффа и некоторых других моих друзей, которые очень хорошо знакомы с обязанностями американского консула и которым также известны мои способности. Теперь я убежден, что я смогу соответствовать этому посту и принести пользу нашим коммерческим отношениям на Дальнем Востоке»[24].

Джейкоб Селигман (Jacob Seligman), один из партнеров Шиффа по бизнесу, написал непосредственно президенту Уильяму Мак-Кинли, но Розенталь так и не был назначен на пост в заграничное учреждение, хотя за несколько лет до описываемых собы-

тий он путешествовал в Азии, чтобы оценить потенциал для американских инвестиций в строительство железных дорог[25].

Шифф несомненно знал о назначении Розенталя на пост главы только что созданного Славянского отдела, а возможно, и помог ему в этом деле. Однако между ними не было серьезных контактов вплоть до 1903 г., когда Розенталь обратился к Шиффу в связи с кишиневскими событиями[26]. В письме к президенту Рузвельту, в котором шла речь о вышеупомянутой петиции, посвященной кишиневскому погрому, Шифф повторял аргументы Розенталя. По мнению последнего, подобное обращение к царю не должно рассматриваться как противозаконное вмешательство во внутренние дела суверенного государства, ведь законодательные ограничения и насилие против евреев приводят к их массовой эмиграции в Америку[27]. И поскольку американское правительство вынуждено брать на себя ответственность за иммигрантов и оплачивать расходы на интеграцию новоприбывших, оно имеет право выяснять причины массовой иммиграции. Со своей стороны, Розенталь не был удовлетворен столь прагматичными соображениями — он был сторонником ответа на события и вмешательства с моральных позиций, хотя это и приходило в столкновение с международными нормами того времени.

«Только лишь уважение к международным обычаям не может служить извинением для просвещенных наций, когда они уклоняются от своего непосредственного долга. Первостепенным значением и большой важностью для мира в целом должны послужить иные соображения, которые во имя Добродетельности побудят эти нации выразить свое суровое предостережение <...> Разве достойно современной христианской цивилизации, после всего того, что сделано в борьбе за лучшее, во имя Права и Правды, которые превыше всего, в праздной лени смотреть на едва ли не величайшее преступление со времен самых темных дней инквизиции, совершаемое без каких-либо возражений с нашей стороны? Разве долг Соединенных Штатов — единственной страны, которая всегда отстаивала самое высокое и благородное в человечестве, — не заключается в том, чтобы сделать все от себя зависящее и возможное?»[28]

В этом Розенталь шел впереди своего времени, поскольку в отношениях между суверенными государствами он придавал

большее значение «моральной чистоте», нежели вопросам безопасности или соображениям экономических выгод. Но помимо возвышенных и абстрактных целей, Розенталь и Шифф заботились о простых людях и их мнении. Пытаясь опозорить царское правительство и заставить его изменить свое отношение к евреям, Розенталь и Шифф стремились добиться от общества поддержки неограниченной иммиграции из России, поскольку в то время сочувствие иммигрантам постепенно сходило на нет из-за роста антисемитизма, а также по причине экономического и политического давления[29].

Чтобы посрамить российское правительство в глазах общественного мнения, Розенталь осуществил перевод с немецкого языка книги Хуго Ганца, которая на английском вышла в свет в издательстве «Harper and Brothers» в 1904 г. под названием «Загадочная страна (Россия сегодня)» (Hugo Ganz. *The Land of Riddles (Russia of Today)*). Этой книгой Розенталь рассчитывал повернуть общественное мнение американцев против российского правительства. В книге Хуго Ганца, австрийского либерального журналиста, описывается его визит в Россию. Рассказ идет в первую очередь о том, что журналист там увидел, — о свидетельствах всеобъемлющего полицейского контроля над обществом, об издержках неконтролируемой бюрократии, о личной паранойе царя и об использовании в качестве «козлов отпущения» евреев, которые таким образом оказываются виновными за управленческие просчеты правительства. Рассказывая о разочаровании простых русских людей — крестьян, юристов, интеллектуалов, студентов и социалистов, Ганц приходит к выводу, что всю полноту ответственности за разорение России следует возлагать на ее правительство.

Такой подход полностью совпадал со взглядами Розенталя, а также мог быть использован Шиффом, позиция которого заключалась в том, что в русско-японской войне 1904 г. Америка должна поддерживать Японию[30]. Шифф полагал, что люди доброй воли всего мира должны поддерживать японцев, поскольку те ведут оборонительную войну против агрессора — России[31]. В предисловии Розенталя к английскому переводу книги акцент ставится на текущем политическом контексте. Важно помнить, что в русско-японской войне Япония не пользовалась благосклонностью амери-

канцев, поскольку общественность боялась исходящей от Азии, обретавшей в то время могущество и влияние, «желтой угрозы»[32]. По мнению же Розенталя, американцы должны отвратить свои взгляды от России, поскольку это государство не ведет себя так, как подобает европейской стране. «Если бы репутация автора и положение его информантов не были бы вне всяких подозрений, то было бы очень сложно поверить, что изображаемые им условия могут существовать в XX веке в стране, которая рассчитывает на место среди цивилизованных наций. Тем не менее, когда Япония уже несомненно доказала нам, что ей удалось выйти из тьмы веков, Россия довольствуется своим полуварварством, которое во многом напоминает нам картину Средних веков»[33].

Шифф выразил удовлетворение книгой в письме Розенталю от 23 ноября 1904 г.:

«Покидая Нью-Йорк на прошлой неделе, благодаря вашей любезности я получил переведенную вами книгу “Загадочная страна” и сейчас уже закончил чтение. Перевод соответствует оригиналу; и я удивлен, что вы смогли сделать столь совершенную работу в столь короткий срок. Я очень обязан вам, и надеюсь, что книга найдет достаточно большое число покупателей, чтобы американская общественность смогла узнать еще лучше ту странную и отвратительную систему, посредством которой управляется сегодня Россия.

И если вспомнить о всех тех ужасных жертвах, которые повлекла за собой война, то я осмелюсь выразить надежду — и почти уверенность, — что конец подобных условий, как они изображены в “Загадочной стране”, не за горами, ибо не могут же глаза российского народа всегда быть закрыты на тот факт, что за все страдания, через которые ныне проходит их страна, несет ответственность исключительно самодержавное правительство»[34].

На протяжении 1905 г. Шифф способствовал новым публикациям переводов Розенталя из российской прессы[35]. По-видимому, и Шифф и Розенталь с радостью восприняли царские уступки, последовавшие в октябре, в результате которых был создан репрезентативный орган — Дума. Однако после противозаконного роспуска Первой Думы, многими в России и в США названного государственным переворотом, Розенталь перевел и опубликовал книгу князя Сергея Дмитриевича Урусова «Записки губернатора.

Кишинев. 1903–1904 г.», вышедшую в Берлине в 1908 г.[36] Активная роль Шиффа в заказе перевода и распространении тиража не вызывает сомнений, и об этом свидетельствует письмо издателя из «G. P. Putnam's Sons»: «Мы должны быть готовы поставить по заказу г-на Шиффа или Еврейского издательского общества (Jewish Publication Society) пять тысяч экземпляров, либо в тканевом переплете, либо не переплетенных, — это издание будет специально выпущено для этого заказа и должно быть поставлено неповрежденным ко времени выхода книги. И мы желали бы напечатать, в то же время, тираж не менее тысячи экземпляров для нужд широкой публики»[37].

В «Записках губернатора» князь Урусов рассказывает о своем назначении на пост губернатора Бессарабии, состоявшемся сразу после кишиневских беспорядков. Ему была поставлена задача — успокоить общественность и не допустить новых волнений. И хотя Урусов высказывает некоторую критику в адрес правительства, Розенталь, по-видимому, выбрал эту книгу для перевода по другой причине. Безусловно, он был восхищен положительным и непредвзятым отношением Урусова к бессарабским евреям.

Книга начинается с сомнений, которые высказывает Урусов относительно истинных причин кишиневских беспорядков: «Многие не без удовольствия утверждали, и даже в правительственных кругах, что евреи сами повинны в беспорядках — именно они стали нападать первыми, а встретив отпор потерпели поражение, поскольку русские храбры, а они трусливы. Однако я ознакомился с подлинными фактами этого дела, и пришел к выводу, что то было преувеличением»[38].

К тому времени основополагающим элементом пропаганды царского правительства было утверждение, согласно которому именно евреи стояли за революционным движением. Отметив, что полиция очень нервно относилась к созданию еврейской самообороны, Урусов сделал из этого собственные выводы.

«В целом, кишиневские евреи народ не воинственный. У меня сложилось впечатление, что среди наших евреев склонность к мирной и буржуазной жизни и безразличие к более идеальной стороне политической жизни, возможно, сильнее, чем среди других народностей России. По крайней мере, еврейские революционеры в Кишиневе, в самых бедных слоях общества, практически

все были очень юными. Молодой человек, женившись и заработав рублей пятьдесят, сразу же возвращается к закону и порядку, и вся его энергия направлена на то, чтобы изыскать средства для своей семьи. В результате я пришел к выводу, что кишиневская полиция была так сильно напугана широко распространенными слухами о том, какую видную роль играют евреи в революционном движении России, что преувеличивала силу и организованность местных евреев»[39].

И, несомненно, душу Розенталя согрело восхищение Урусова еврейскими земледельческими поселениями, спонсируемыми Еврейским колонизационным обществом: «И небезынтересно было посмотреть на евреев, по большей части молодых людей, когда только их трудами возделывалась земля, питались растения и собирались фрукты. Там не увидишь напуганных и изможденных лиц; сухих и болезненных тел; робких и неуверенных движений. Коричневые, загорелые руки, которые я увидел в Е. К. О., напомнили мне еврейские рассказы о сильных тружениках поля, которые в Библии противопоставляются бродягам, живущим в шатрах»[40].

Князь Урусов состоял в партии конституционных демократов (кадетов), и Розенталь мечтал о том, чтобы тот стал моделью для подражания других русских политиков. Непредвзятый, приверженный свободе человек широких взглядов, Урусов представлял как раз тот тип лидеров, чья политика в защиту равных прав для всех этнических меньшинств империи могла бы привести к эпохе мира и благоденствия. В противовес самодержавной власти, сконцентрированной в руках одного лица, кадеты выдвигали законность и репрезентативное правительство, формируемое путем всеобщего избирательного права[41].

Следует предположить, что эти книги были прочитаны американскими политическими лидерами и всеми заинтересованными лицами и что они произвели должный эффект[42]. Позже противодействие американской общественности стало существенной помехой для Франции и Великобритании, а затем и США, — когда союзники вступали в Первую мировую войну против Германии, им приходилось оправдывать себя тем, что они защищают свободу и демократию, хотя и путем альянса с недемократичным российским государством[43].

* * *

Шифф и Розенталь стояли на сходных позициях в отношении России, однако у них имелись существенные разногласия по вопросу сионизма. И если Шифф высказывал свою точку зрения неоднократно, о мнении Розенталя мы можем судить только в общих чертах, потому что прямых документальных свидетельств у нас не осталось. Нам известно, по крайней мере, что Розенталь симпатизировал идеям сионизма, и что на Всемирном сионистском конгрессе 1905 г. он присутствовал в качестве представителя Соединенных Штатов[44]. И хотя мы не располагаем исходными письмами Розенталя, адресованными Шиффу, обширные ответы последнего позволяют нам реконструировать отдельные аспекты их дискуссии.

«Я вам задолжал также и ответ на ваше письмо по поводу сионизма. После моего разговора с г-ном Зангвиллом я лишь более убедился в том, что сионизм не только неосуществим, но и со временем неизбежно приведет к большому вреду, поскольку по мере его распространения в массах он рано или поздно вызовет у тех, кто готов стать его сторонником и связать с ним свои надежды, величайшее разочарование.

Опыт не раз убедительно показывал нам, что колонизация всегда неудачна, и это касается не только еврейской колонизации, но и колонизации в целом. А если говорить о примерах последней, то мы не сможем вспомнить ни единого случая, когда колонизация привела хоть к какому-то успеху. Только тогда, когда люди покидают свои родные места и приезжают в новые страны, и им известно, что им придется преодолеть невзгоды и трудности, на первый взгляд почти неодолимые, и они убеждены в том, что они обязаны преодолеть эти трудности или погибнуть — как то было, когда пуритане прибыли в нашу страну, — можно рассчитывать на успех создания новой нации. И вы должны отдавать себе отчет в том, что евреи, в том состоянии, в котором они находятся сейчас, не способны на это ни в Палестине, ни в Восточной Африке; и даже если их привлечет к переселению благосостояние прочих, их попытка обречена на провал с самого начала. Но, ради самих аргументов, давайте представим, что значительное число наших соплеменников можно переправить в страны Восточной Африки

и они захотят остаться там. Что же из этого выйдет, если не говорить о пристанище для их ограниченного числа? Безусловно, мы не увидим тот Народ, о котором мечтаете вы и ваши друзья. Если речь идет о Палестине, то сколько людей смогут найти там пристанище; и если бы даже половина евреев всего света захотели бы и смогли поселиться там, то будет ли это тот Народ, который сможет завоевать уважение прочих государств, и сможет ли он обеспечить защиту и уважение для той части еврейского народа, которая останется жить среди других народов земли? Сможет ли эта нация — о которой мечтаете вы и ваши друзья — не став чем-то хилым и слабосильным, а она такой бесспорно будет, не быть на протяжении долгого времени игрушкой разногласий и страстей изнутри и козней извне, и не стать также унижением как ее граждан, так и тех представителей этой нации, которые останутся жить среди других народов мира?

Я не отрицаю, что сионизм сцементировал какую-то часть нашего народа и привел к нам обратно тех, кого мы уже считали потерянными; однако объяснить это, по моему мнению, можно лишь верой большого числа сионистов в мечты Герцля и других лидеров, что Палестину можно будет получить в наше распоряжение, — обещавших то, как должно было быть им известно, что не может быть получено. Уберите эту веру и позвольте массам осознать тщету политического сионизма, и я опасаюсь, что от сионизма, как от слишком обманчивой еврейской мечты, ничего останется. Как говорил президент Линкольн, «можно долго дурачить немногих людей, или недолго — многих, однако невозможно обманывать всех и всегда», и эти слова, я с сожалением вынужден признать, становятся в высшей степени верными в отношении сионизма.

Кажется, я говорил вам прошлым летом, что у меня было желание написать открытое письмо, в котором были бы сформулированы мои взгляды относительно сионизма. Однако я не написал его и, по-видимому, не сделаю этого, поскольку я опасаюсь вызвать разочарование и опустошение в душах честных и доверчивых людей, что неизбежно произойдет, когда они освободятся от своих иллюзий, а я не хотел бы приблизить это событие. Наверное, лучше дождаться, когда это движение само постепенно сойдет на нет, и пусть лучше время излечит ту болезнь, с которой когда-то

придется справиться. Однако, спросите вы меня, где же лекарство, которое поможет нам излечить те прискорбные условия, которые мы имеем сегодня, и когда поднимется завеса для многих наших соплеменников, и они получат глоток свежего воздуха? На это я отвечу: решение еврейского вопроса во многом должно быть получено как в самой России, так и в Соединенных Штатах. В России, несомненно, вскоре нашим слишком долго страдавшим собратьям по вере будет предоставлено более гуманное обхождение, и они смогут получить гражданские права, и тогда они не только станут счастливыми подданными, но и принесут неисчислимые блага своей родной стране; в Соединенных Штатах обильное пространство и неограниченные возможности, а также средние школы и справедливые и равные для всех законы быстро сделают два или три миллиона представителей нашего народа лучшими гражданами этой великой Республики, и их влияние, безусловно, поможет их собратьям во всем мире»[45].

Нам потребуется немного терпения для того, чтобы понять аргументы Шиффа, однако нельзя отрицать их последовательность. Как и сионисты, Шифф признавал угнетенное положение мирового еврейства, однако, по его мысли, сионизм едва ли бы мог стать адекватным ответом на эту проблему, поскольку в рамках этой концепции невозможно создать государство такого рода, на которое надеются его сторонники. Даже если бы земли в Палестине были получены, утверждал Шифф, лишь ограниченное число евреев сможет туда переселиться, так что эта страна будет постоянно разделена внутренними противоречиями и подвергаться проискам извне, и едва ли будет соответствовать своим первоначальным идеалам. В то же время Шифф сомневается в том, что сионисты когда-либо смогут создать государство. И потому, восхищаясь способностью сионизма вселять чувство гордости в евреев, он предсказывает, что рано или поздно они откажутся от этой идеи, — для этого им нужно только понять, что движение не может дать им то, что обещает. Решение еврейской проблемы, по его мысли, коренится в совокупности перемен в самой России и в иммиграции евреев в Соединенные Штаты, в которых два или три миллиона евреев могут стать «лучшими гражданами» и «где их влияние, безусловно, поможет их собратьям во всем мире».

В отличие от Шиффа, который относился к колонизации весьма скептически — изменив своим ранним взглядам на этот вопрос, — Розенталь в колонизацию верил. Конечно, как и многие другие, он не был уверен в том, что движению сионизма удастся создать государство, однако он не мог не испытывать восторга от того, как движение вдохновляло евреев, ощутивших себя частью процесса культурного возрождения. Следует отметить, что Розенталь горячо поощрял возрождение иврита в качестве разговорного языка, и в 1895 г. основал нью-йоркское общество «Ohole Shem», перед которым была поставлена задача пропагандировать иврит и еврейскую культуру в Соединенных Штатах[46]. Если посмотреть на протокол первого заседания общества, мы найдем там имена известных гебраистов, раввинов и культурных сионистов[47]. Розенталь также был организатором целого ряда изданий на иврите. Так, например, он был редактором периодического журнала «ha-Modia la Hodashim» («Вестник») (1902, всего вышло три выпуска), а также обширного собрания поэзии, критики и эссе «Yalkut ma'aravi» («Западная коллекция») (1904). Если мы вспомним, что он был делегатом Сионистского конгресса и прилагал немало усилий к пропаганде ивритской еврейской культуры, то было бы уместно допустить, что Розенталь входил во фракцию культурных сионистов Ахад-ха-Ама, считавшего, что культурное творчество диаспоры способствует преобразованиям еврейского народа[48].

* * *

В годы, последовавшие за выходом мемуаров Урусова, Розенталь опубликовал несколько статей о России[49]. В отдельных случаях помощь в размещении этих статей в периодике предоставлял Яков Шифф, в других Розенталю удавалось сделать это самому[50]. Тем не менее, их общее презрение к царскому режиму не ослабевало. И это отношение только укрепилось, когда в 1908 г. их дружба приняла личный характер. В последних письмах, хранящихся в архиве Розенталя, содержатся приглашения от Шиффа, в которых тот предлагает Розенталю приехать в определенные часы, «чтобы уделить время исключительно вам»[51].

Отношения Шиффа и Розенталя можно рассматривать и в таком ключе — как дружбу двух видных нью-йоркских евреев, чьи умы

были полностью поглощены российской политикой в отношении еврейского населения. И Шифф, и Розенталь считали, что во имя гуманизма, демократии и законности они должны быть интернационалистами в международных отношениях. Их позицию будет легче понять, если вспомнить о том, что, как правило, интервенционисты выступали за прогресс, расширение власти США в мире («божественное предопределение» — manifest destiny), развитие промышленности и свободную иммиграцию. Им противостояли изоляционисты, которые хотели закрыть двери для иммигрантов, а на Америку смотрели исключительно сквозь призму незыблемых ценностей и деревенского хозяйства[52].

Во многих отношениях фигуры двух этих людей очень характерны для того времени, и их смерть символизировала конец эпохи. Шифф и Розенталь придавали особое значение роли старейшины и филантропа, которые руководствовались императивом «noblesse oblige», и им была чужда хаотичная демократическая политика. Так что в определенном смысле Розенталя можно рассматривать как своего рода вассала — во многом необходимого помощника богатого и могущественного человека. И вместе с тем Шифф, как феодальный сеньор, был убежденным элитистом, практически не обладавшим терпением для того, чтобы вести переговоры и добиваться консенсуса. В худшем случае он просто платил за осуществление проектов и занимался ими самостоятельно.

Тем не менее, еще до Первой мировой войны этой элите пришлось вести арьергардные бои с демократизацией в самой нью-йоркской еврейской общине и с растущим могуществом деловых и торговых кругов. Конфликт между двумя этими группами можно наглядно рассмотреть на примере борьбы между двумя основными организациями защиты евреев в Америке — ориентированного на элиту Американского еврейского комитета и демократичного Американского еврейского конгресса[53].

1920-е годы внесли изменения в понимание еврейского лидерства. И помимо нередко упоминаемого конфликта между немецкими и русскими евреями, из которого выросли новые еврейские демократические лидеры, чьи корни находились в Восточной Европе, изменилась и сама элита. Многие из тех, кто мог себя к ней причислить, родились уже в Америке и получили высшее образование в ее учебных заведениях (Луис Брандайс). Не менее

важно и то, что евреи стали получать доступ к власти, и теперь могли работать в рамках самого правительства, а не влиять на него извне. В качестве показательных примеров можно привести Оскара Страуса, который занимал пост министра торговли и труда, и Луиса Брандайса, судьи Верховного суда.

Помимо того, довольно быстро исчезли условия, которые позволяли Шиффу и Розенталю бороться с российским правительством. Изоляционистские настроения обрели большую популярность, а рост антисемитизма и страх перед революционерами способствовал принятию Закона об иммиграции 1921 г., а затем — 1924 г., которые положили конец эре американской либеральной иммиграционной политики. Несколькими годами ранее, однако, избрание Вудро Вильсона с его базирующейся на моральных ценностях интернационалистской программой стало победой приверженцев Шиффа и Розенталя. Но если говорить об истории США в целом, то моральный императив внешней политики этой страны сложно назвать устойчивым элементом, тогда как в еврейско-американской политике моральная составляющая оказывалась неизменной. Помимо того, американские евреи никогда не отрекались от права четко обозначить свои позиции во внешней политике. И я считаю, что еврейская искренность в отношении вопросов внешней политики является наследием таких ярких людей, как Шифф и Розенталь.

Перевод с английского А. И. Година

Примечания

[1] Детальное исследование погрома см.: *Judge Edward H.* Easter in Kishinev: Anatomy of a Pogrom. New York: University Press, 1992.

[2] Письмо Г. Розенталя Я. Шиффу от 19 мая 1903 г., ныне в архиве Г. Розенталя. См. также анализ российской прессы в кн.: *Judge Edward H.* Easter in Kishinev. P. 76–84.

[3] «The American Hebrew: The National Weekly of Jewish Affairs» выходил с 1879 г.

[4] Шиффу в этом помогали Оскар Страус (Oscar Straus) и Сайрус Л. Сульцбергер (Cyrus L. Sulzberger). См.: *Adler Cyrus.* Jacob H. Schiff, His Life and Letters. 2 vols. New York: Doubleday, Doran And Company, Inc., 1929. Vol. 2. P. 160.

[5] О «Бней Брит» см.: *Diner Hasia R.* The Jews of the United States, 1654 to 2000. Berkeley: University of California Press, 2004. P. 191.

[6] *Judge Edward H.* Easter in Kishinev. P. 90.

[7] Следует отметить, что в 1890-е гг. Шифф поощрял и других писателей, предававших гласности злодеяния царского режима. См. об этом: *Adler Cyrus.* Jacob H. Schiff... Vol. 2. P. 115.

[8] Ibid. P. 123.

[9] *Diner Hasia R.* The Jews of the United States. P. 173–174.

[10] *Cohen Naomi W.* Jacob H. Schiff: A Study in American Jewish Leadership. Hanover, NH: Brandeis University Press, 1999. P. 124.

[11] *Cohen Naomi.* The Ethnic Catalyst: the Impact of the East European Immigration on the American Jewish Establishment // The Legacy of Jewish Migration: 1881 and its Impact / Ed. David Berger. New York: Brooklyn College Press, 1983. P. 134.

[12] *Cohen Naomi W.* Jacob H. Schiff... P. 41.

[13] *Adler Cyrus.* Jacob H. Schiff... Vol. 1. P. 369–392.

[14] Ibid. P. 111–114.

[15] Розенталь не упоминается даже в работе Сайруса Адлера и в биографии Наоми Коген, о которых шла речь выше.

[16] См. ст. Herman Rosenthal (1843–1917) // Encyclopedia Judaica. New York: Ktar, 1972. Vol. 14. P. 293.

[17] *Cohen Naomi W.* Jacob H. Schiff... P. 121–122.

[18] *Adler Cyrus.* Jacob H. Schiff... Vol. 2. P. 146.

[19] Более подробно познакомиться с биографией Розенталя можно в ст. Rosenthal, Herman // The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day. New York; London: Funk and Wagnals Co., 1905. Vol. 10. P. 479–480.

[20] *Menes A.* Di 'Am Olam' Bevegung // Geshikhte fun der Yidisher Arbeter Bavegung in di Fareynikte Shtatn / E. Tcherikower (ed.). New York, 1945. Vol. 2. P. 223–227.

[21] *Herscher Uri D.* Jewish Agricultural Utopias in America, 1880–1910. Detroit: Wayne State University Press, 1981. P. 32.

[22] Хочу выразить признательность Эдварду Казинцу (Edward Kasinec), который в настоящий момент исполняет обязанности директора Славянского и балтийского отдела Нью-Йоркской публичной библиотеки, за то, что он обратил мое внимание на эти материалы.

[23] Первый номер газеты вышел в ноябре 1891 г. и стоил 2 цента. Редакция размещалась в Нью-Йорке, на Генри-стрит, д. 205, то есть в служебном

помещении комитета барона Гирша (Baron De Hirsch Committee). Переводы статей из «Jewish Farmer» можно найти в статье: *Herscher Uri.* Herman Rosenthal — The Jewish Farmer // Mikha'el: me'asef le-toldot ha-Yehudim be-tefutsot. 1975. Vol. 3. P. 59–87.

[24] В письме, датированном 11 июля 1898 г., Шифф пишет: «Я получил ваше письмо от 8 числа сего месяца, и был бы очень рад оказаться так или иначе полезным вам согласно вашим желаниям, и препятствует этому только то, что я раз и навсегда решился не писать для кого бы то ни было ни президенту, ни представителям администрации. Эти просьбы, как вы можете догадаться, приходят ко мне очень часто и нередко от очень близких друзей, и если бы не это правило, мне пришлось бы писать рекомендательные письма практически ежедневно, вследствие чего выражение моего положительного мнения о том или ином человеке само по себе перестало бы обладать какой-либо ценностью».

[25] Rosenthal H. Report on Japan, Corea (sic.) and China. St. Paul, 1893.

[26] О деятельности Розенталя на посту главы отдела Публичной библиотеки можно подробнее узнать в: *Davis Robert H.* Slavic and Baltic Library Resources at the New York Public Library // Canadian-American Slavic Studies. 1995. Vol. 29. No. 1–2 (Spring-Summer). P. 9; *Kasinec Edward* and *Davis Robert H.*, Jr. Afterword: Collecting Slavica at the New York Public Library // Russia Engages the World, 1453–1825 / C. H. Whittaker, ed. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2003. P. 167.

[27] *Adler Cyrus.* Jacob H. Schiff... Vol. 2. P. 147–148.

[28] Письмо Розенталя Шиффу от 19 мая 1903 г., Herman Rosenthal Archive.

[29] *Handlin Oscar.* American Views of the Jew at the Opening of the Twentieth Century // Anti-Semitism in America / Ed. Jeffrey S. Gurock. 2 vols. New York: Routledge, 1998. Vol. 1. P. 187–192.

[30] *Cohen Naomi W.* Jacob H. Schiff... P. 34.

[31] Ibid. P. 35.

[32] *Diner Hasia R.* The Jews of the United States. P. 178–179.

[33] *Rosenthal H.* Preface // Ganz Hugo. The Land of Riddles (Russia of To-Day). New York; London: Harper & Brothers, 1904. P. V.

[34] Письмо Я. Шиффа Г. Розенталю от 23 ноября 1904 г., Herman Rosenthal Archive.

[35] Письмо Я. Шиффа Г. Розенталю от 8 января 1906 г., Herman Rosenthal Archive.

[36] *Urussov S.* Memoirs of a Russian Governor. London; New York: Harper & Brothers, 1908.

[37] Письмо из издательства «G. P. Putnam's Sons» Г. Розенталю от 10 июля 1907 г., Herman Rosenthal Archives.

[38] *Urussov S.* Memoirs of a Russian Governor. P. 8.

[39] Ibid. P. 53.

[40] Ibid. P. 118. Еврейское колонизационное общество выделяло средства на еврейские земледельческие поселения в Российской империи.

[41] *Emmons Terence.* Russia's Banquet Campaign // California Slavic Studies. 1977. Vol. 10. P. 45–86.

[42] *Sorin Gerald.* A Time for Building: The Third Migration, 1880–1920. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992. P. 35.

[43] *Gatrell Peter.* Russia's First World War: A Social and Economic History. Harlow, England: Pearson / Longman, 2005. P. 83.

[44] В архиве Германа Розенталя сохранилось приглашение на Конгресс.

[45] Письмо Я. Шиффа Г. Розенталю от 23 ноября 1904 г., Herman Rosenthal Archive. Зангвилл, о котором упоминается в письме, — это Исраэл Зангвилл, англо-еврейский писатель и сторонник движения сионизма; Восточная Африка, о которой упоминается в письме, — это так называемый план Уганды, который был выдвинут на пятом Сионистском конгрессе. Великобритания предложила сионистам создать еврейское поселение на восточноафриканских землях. Нордау назвал этот план *Nachtasyl* — то есть убежищем на одну ночь.

[46] Constitution and By-Laws of the Ohole Shem Association. New York: Baron Press, 1895.

[47] Ibid. P. 10.

[48] *Zipperstein Steven.* Elusive Prophet: Ahad Ha'am and the Origins of Zionism. Berkeley: University of California Press, 1993. P. 112.

[49] «A Phase of the Russian Spy System» и «The Martyrdom of the Jew»; первая увидела свет на страницах «Review of Reviews» в 1911 г., а вторая — в «The Outlook» за 1911 г.

[50] См., например, письмо Якова Шиффа от 28 сентября 1910 г.:
«Дорогой г-н Розенталь!

В мои руки опять попала рукопись, в которой речь идет о положении евреев в России; она кажется мне интересной и подходящей для журнальной публикации.

Буду благодарен вам, если вы просмотрите ее и сообщите мне свое мнение о ее полезности, — тогда я просто отправлю вам статью, а после того, как вы ее посмотрите, мы с вами встретимся и поговорим.

С наилучшими пожеланиями, с приветом,

Ваш Яков Шифф». (Письмо Я. Шиффа Г. Розенталю, Herman Rosenthal Archive.)

[51] См. Письмо Шиффа от 18 декабря 1912 г., Herman Rosenthal Archive.

[52] *Hofstadter Richard.* The Age of Reform: From Bryan to F. D. R. New York: Alfred A. Knopf, 1955. P. 213–269.

[53] *Feingold Henry L.* A Time for Searching: Entering the Mainstream 1920–1945. Baltimore; London: The John Hopkins University Press, 1992. P. 158.

«IKH BIN AN EMIGRANT... TSVISHN EMIGRANTN... IKH VIL ES MER NISHT...» ЕВРЕЙСКИЕ МИГРАНТЫ ИЗ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ В БЕРЛИНЕ 1918–1933 ГОДОВ

Анн-Кристин Засс
Институт Восточной Европы Свободного Университета (Берлин)

«Я — беженец... среди беженцев... я не хочу больше им быть...» Этими словами оканчивается знаменитый берлинский рассказ Давида Бергельсона «Среди беженцев»[1]. Этот рассказ идишистского писателя, проживавшего в Берлине с 1922 по 1929 г., описывает жизнь в Берлине в смутное время после Первой мировой войны. В нем с позиции еврейских переселенцев из Восточной Европы он описывает пережитый ими опыт изгнания и бездомности. В центре повествования находится противоречивый образ молодого еврейского переселенца, который поглощен идеей убийства украинца-погромщика, живущего по соседству в том же самом берлинском пансионе. История рассказывается от лица живущего в Берлине идишистского писателя, которого посетил молодой еврейский переселенец.

Помимо описания различных форм экзистенциального кризиса, вызванного изгнанием, Бергельсон рисует разностороннюю картину жизни еврейских переселенцев в Берлине[2]. Тогда как молодой человек воплощает психологическое состояние утратившего корни беженца, отвергаемого за его незнакомый язык, бедность и культурную отчужденность, жизнь идишистского писателя демонстрирует некоторую стабильность, но одновременно глубокую связь и ответственность за нужды и страдания его народа. *Gezelshaftlekher tuer* (человек, занимающийся общественной деятельностью) Берел Зум и другие переселенцы имеют

отношение, каждый по-своему, к различным формам жизненной адаптации в веймарском Берлине.

«Среди беженцев» — один из семи коротких рассказов, которые Бергельсон посвящает жизни изгнанников в столице веймарской Германии. Все его берлинские рассказы изображают еврейских переселенцев из Восточной Европы на фоне современного западного города, в котором им нет места. Его герои либо остаются привязанными к утраченному прошлому, либо они стремятся к достижению великого идеала в будущем. Хотя эти рассказы частично отражают собственные переживания Бергельсона и его тяготы повседневной жизни в Берлине, они должны также рассматриваться как продолжение его довоенного творчества. Этот факт становится очевидным благодаря доминирующему и постоянно присутствующему тропу — сумеркам *eynzamkeyt* (одиночества)[3]. Герои Бергельсона, как выразился Нахман Майзл, живут «с погасшим огнем в сердце и внутренним разломом в душе <...> и они не могут найти себе места в расколотом и безжизненном мире»[4].

К тому же Бергельсон стремится дать в своих коротких рассказах общее разностороннее описание атмосферы жизни переселенцев. «Писатели», как говорит молодой человек в рассказе «Среди беженцев», были «совестью нации. Они — ее нервы. Они представляют их нацию миру. Люди читают работы писателя, потому что они хотят понять, как его нация жила в его время»[5]. Пытаясь выполнить эти общественные обязанности писателя, Бергельсон изображает основную дилемму современного восточноевропейского еврейства на Западе следующим образом: оторванные от традиционной культуры (что уже само по себе саморазрушительно), евреи из Восточной Европы не способны найти свой подлинный дом, они остаются чужаками всюду, куда ни приходят[6].

Эта статья, основываясь на сочинениях Бергельсона, исследует повседневную жизнь и переживания еврейских переселенцев, которые переехали в Берлин после Первой мировой войны. Вслед за коротким обзором положения этих переселенцев в начале 1920-х гг., их социальной структуры и топографического распространения по Берлину в статье прослеживается процесс освоения ими города, процесс создания общины переселенцев и различные линии их пересечения с немецким обществом. Мы также обратимся к вопросам самовосприятия и кризису идентичности.

Топография миграции

Иммиграция восточноевропейских евреев в Германию в целом согласуется с современными представлениями о миграции евреев: переселение в большие города и концентрация в определенных частях города. В Берлине концентрация в значительной степени определялась происхождением переселенцев из той или иной местности, а также их социальной принадлежностью[7]. В 1910 г., например, в городской части Берлина, включая пролетарский район Шойненфиртель (буквально «квартал сараев»), проживало 6908 евреев из Галиции, 3606 российских евреев и 550 румынских, в то время как в буржуазном Шарлоттенбурге поселились лишь 265 выходцев из Галиции, 154 из Румынии, но 1015 из России. Схожими были пропорции и в других западных районах города, таких как Шёнеберг и Вильмерсдорф[8]. Помимо этого, еврейские иммигранты жили разбросанно по всему городу. Например, Давид Бергельсон сначала жил со своей семьей в северной части Берлина (Веддинг и Хоэн Нойендорф) до переезда в Зелендорф в западной части города, где обосновались родственники жены Бергельсона Ципы[9].

Буржуазный запад Берлина обычно ассоциируется с большей частью авторитетной немецко-еврейской общины и процветающей русской иммиграцией, неотъемлемую часть которой составляли евреи из России. Квартал Шойненфиртель, напротив, имел плохую репутацию и был известен как район контрабандистов, воров, проституток и как центр восточноевропейской еврейской иммиграции, главным образом из Галиции и Польши. Однако такое соотношение пролетарского Востока и буржуазного Запада не было столь определенным, как это можно предположить. Оно, скорее, характеризовалось сложным разнообразием передвижений и видов деятельности, которые будут показаны далее[10].

Первая мировая война, революция и гражданская война в России сильно повлияли на процесс миграции в Германию. Во время войны немецкое правительство наняло тысячи еврейских рабочих с оккупированных территорий. К тому же бурные преобразования в Восточной и Центральной Европе вынудили тамошнее еврейское население покинуть родные места[11].

Для немалого числа людей Берлин был первым пристанищем. Хотя предполагалось, что Берлин будет короткой транзитной оста-

новкой по пути в Новый Свет — как это было в имперской Германии — столица Веймарской республики для многих стала постоянным домом. Многие переселенцы были вынуждены остаться в Германии, особенно после ограничения в 1921 г. иммиграции в Соединенные Штаты[12]. Так Берлин стал известен как пункт «прерванного транзита».

Всего число евреев из Восточной Европы в Берлине увеличилось с 13 000 в 1910 г. до 44 000 в 1925 г.[13] Эти цифры отражают только официальную статистику и не дают информации о переселенцах, которые находились в Берлине только в течение короткого времени или проживали там нелегально. Можно предположить, что фактическое число еврейских иммигрантов, особенно в начале 1920-х гг., было значительно бóльшим[14]. Помимо этого роста численности, новые переселенцы также повлияли на социальные и культурные структуры сложившегося окружения переселенцев. Среди множества обездоленных еврейских коммерсантов, рабочих и торговцев, прибывших в Берлин после Первой мировой войны, были сторонники и противники революции, сионисты и *фолькисты* (члены народной партии), православные и либералы, а также члены «Allgemeyner Yidisher Arbeyter Bund» (Всеобщего еврейского рабочего союза — Бунда) и Еврейской социалистической партии «Поалей Цион» (Рабочих Сиона).

Пути, по которым переселенцы прибывали в Берлин, были разными, так же как и их личные истории и мировоззрения. Несмотря на эти многочисленные различия, для большинства общественным, религиозным и культурным центром стал район Шойненфиртель вблизи Александерплатц. Еще до Первой мировой войны этот район уже был первой остановкой для многих переселенцев из Восточной Европы.

В своем романе «Di mishpokhe Karnovski» (Семья Карновских) Израиль Джошуа Зингер дает замечательное описание произошедших изменений и их последствий для Шойненфиртеля:

«К толчее, которая царила там так или иначе всегда, присоединились теперь еще тысячи безродных изгнанных евреев с той стороны границы. Они пришли из Галиции после утраты ими дорогого короля Франца Иосифа; из Польши, Румынии, России — отовсюду, откуда война и бойня выгнала их <...> оставались польские евреи на пути в Палестину, которые не могли получить визу.

Оставались покинутые жены, пытающиеся добраться до своих мужей в Америку, но не имеющие денег на путешествие на корабле. Они все как-нибудь перебивались, толпились в маленьких кошерных ресторанах и на каждом квадратном сантиметре жилых помещений квартала»[15].

Всего 80% еврейских переселенцев из стран Восточной Европы жили в центральных, северных и восточных частях Берлина, составляя 5% населения этих районов[16]. Следовательно, переселенцы составили только малую — но отличную от других и заметную — часть населения квартала Шойненфиртель. Они жили вместе с рабочими, прислугой и ремесленниками — населением, которое с XVIII–XIX вв. традиционно селилось в пригороде. Это значило, что Шойненфиртель никогда не становился еврейским гетто в подлинном смысле этого слова, хотя антисемитская пропаганда делала все возможное, чтобы представить этот район как закрытое гетто, как основной центр еврейской преступности и гнездо *deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens* (немецких граждан иудейского вероисповедания) [17].

Переселенцы учредили несколько организаций взаимопомощи, основали различные религиозные учреждения, сионистские и социалистические клубы и различные места для встреч в Шойненфиртеле. В «Jüdisches Jahrbuch für Gross-Berlin» (Еврейском справочнике Большого Берлина) имеется список более чем пятидесяти союзов, обществ и клубов еврейских переселенцев. Среди них были несколько организаций, оказывающих благотворительную помощь, небольшие синагоги и религиозные учреждения, общества членов Бунда, членов «Поалей Цион», анархистов, коммунистов и значительное число союзов, образованных по территориальному принципу — таких как «Союз тарнувцев»[18]. Кроме того, на узких улочках появилось множество ресторанчиков, гостиниц и пансионов, книжных магазинов, портновских и сапожных мастерских. Торговля не ограничивалась магазинами, но также велась на улицах. Типично восточноевропейская еврейская уличная жизнь особенно ярко чувствовалась на Гренадирштрассе. Благодаря изобилию учреждений, союзов и лавок Шойненфиртель играл важную роль в социальной и культурной жизни переселенцев. В то время как на Гренадирштрассе сформировался религиозный центр, на параллельной улице Драгунер-

штрассе преобладали светские учреждения и организации, такие как читальный зал, социалистические и сионистские клубы[19]. Самым известным учреждением был «Jüdisches Volksheim» (Еврейский народный дом), основанный немецко-еврейскими интеллектуалами в 1916 г., чтобы помочь культурно и социально обездоленным детям и подросткам начать жизнь в Германии[20]. Некоторые помещения в народном доме использовались культурной ассоциацией рабочих «Perez». Шойненфиртель, по-видимому, был первым въездным пунктом для переселенцев, но это не означало неизбежную их изоляцию от немецкого общества. Шойненфиртель — как будет показано ниже — был местом, предлагавшим переселенцам различные варианты и пути спасения — дороги в Берлин, которые вели с Востока на Запад, преодолевая границы.

Вторая, территориально и численно меньшая сеть мест встреч переселенцев сформировалась в западной части города. Помимо известных кафе, таких как «Romanisches Café» и «Café am Nollendorfplatz», куда идишистские писатели и русско-еврейская интеллигенция приходили поболтать и обсудить различные планы, различные объединения и организации по оказанию помощи еврейским переселенцам из России возникли также в Шёнеберге, Шарлоттенбурге и Вильмерсдорфе, особенно вокруг Курфюрстендамма. «Общество распространения труда среди евреев» (ОРТ) в 1921 г. переместилось из России в Берлин и открыло свой главный офис на Бляйбтройштрассе, 34–35. «Gesellschaft für Gesundheitsschutz der Juden» (Еврейское общество охраны здоровья — ОЗЕ) имело свой офис на Фробенштрассе, 4, в Шёнеберге. Офисы организации «Emigdirect» находились на Шпихернштрассе, 8, а «Союз русских евреев в Германии» имел офис на Штеглицерштрассе, 9. «Yidisher visnshaftlekher Institut» (Институт еврейских исследований — YIVO) также разместил свой первый офис на Бисмаркштрассе, 10, в Шарлоттенбурге. Одним из наиболее значимых в культурном отношении местом встреч был «Scholem Alejchem Club» (Клуб Шолом-Алейхема), основанный в 1924 г. Членами клуба, которые встречались на Кляйстштрассе, 9, были писатели, художники и политические активисты. Среди них было несколько активистов «Kiev Kultur-lige» (Киевского культурного союза), таких как Давид Бергельсон и демограф Яков Лещинский[21]. Кроме того, несколько клубов меньшего значения находи-

лось в западной части Берлина, такие как еврейский клуб «Bet Am Ivri» (Ночлег для евреев). Эти точки часто превращались в важные и оживленные места встреч, которые посещались как еврейскими переселенцами из Восточной Европы, так и немецко-еврейскими интеллектуалами и сионистами.

Единство и разнообразие

Доминирующими темами преуспевающей берлинской идишистской прессы в начале 1920-х гг. была ситуация в Восточной Европе, а также переселение в Соединенные Штаты и другие западные страны. Следующая цитата из идишистской газеты «Der Mizrekh-Yid» (Восточный еврей) красноречиво показывает тяжелое положение переселенцев:

«Каждый день приносит новые страдания, число еврейских сирот увеличивается, еврейские жизни разрушены, реки еврейской крови становятся глубже <...> Кто может спасти и кто спасет нас от страшных катастроф, которые нас преследуют? На кого мы должны положиться? Вы слышите где-нибудь слова утешения для нас? Вместо человеческой симпатии — угрозы и обвинения! Вместо помощи — изоляция и “решение опасаться восточных евреев”! — Кому мы можем доверять, кроме как только себе самим?!»[22].

Вызванная глубоким шоком от погромов на Украине и в Польше, эта цитата показывает доминирующее в те годы среди восточноевропейских евреев ощущение отчуждения, несходства и одиночества. Так называемый *Ostjudenfrage* (восточно-еврейский вопрос), который играл важную роль в публичных дискуссиях после Первой мировой войны, так же как и растущий антисемитизм по отношению к переселенцам, умножил их усилия по формированию политического союза восточноевропейского еврейского меньшинства в Германии. В апреле 1919 г. основная часть существующих еврейских союзов объединила свои силы в единую ассоциацию. Эта ассоциация получила название «Verband der Ostjuden» (Союз восточных евреев); ее центральный офис разместился неподалеку от Шойненфиртеля. «Verband der Ostjuden» имел своей целью представление политических, социальных и культурных интересов евреев из Восточной Европы в Германии, и также защиту

их от антисемитских нападок[23]. В отличие от него, основанный год спустя «Союз русских евреев в Германии» преследовал главным образом цели благотворительности и решения социальных вопросов. «Verband der Ostjuden» принял точку зрения, согласно которой восточноевропейские евреи в Германии — вместо того, чтобы быть объектом филантропической благотворительности — должны возродиться в качестве активных граждан, имеющих собственные интересы и особенности. Одной из основных задач Союза была борьба за равные права в *kehillah* (еврейской общине).

Всего в 1920 г. к «Verband der Ostjuden» относились приблизительно сорок восточноевропейских еврейских союзов, больше половины которых располагались в Шойненфиртеле. Учредители и руководство ассоциаци были по большей части представителями среднего класса[24]. Но связь с *yidisher gas* (еврейской улицей) в Берлине была решающим критерием их деятельности, вследствие чего ассоциация на протяжении всего срока своего существования размещала офисы в районе Шойненфиртель[25]. К 1930 г. число союзов, входящих в ассоциацию, увеличилось до ста, включая 20 000 членов[26]. В своей идишистской газете «Mizrekh-Yid», издавшейся с 1920 по 1921 г., ассоциация нарисовала картину многообразия восточноевропейского еврейского сообщества в Берлине. По отношению к немецкому обществу, однако, ассоциация изображала себя как имеющее общие интересы единое сообщество. Обращения и публикации ассоциации указывали на растущее среди переселенцев чувство уверенности в себе. В связи с усилиями по организации еврейского конгресса в Берлине один из основателей «Verband der Ostjuden», Йозеф Лиин, подчеркивал важность присутствия восточноевропейских евреев в Германии как связующего звена между *Ostjudentum* (восточным) и *Westjudentum* (западным) еврейством в общем стремлении к единству *klal yisroel* (всех евреев) [27].

Ассоциация «Verband der Ostjuden» также разработала обширную программу оказания помощи и проведения культурной работы среди переселенцев. Например, ассоциация участвовала в деятельности приюта на Визенштрассе, основанного «Arbeiterfürsorgeamt» (ведомством по социальному обеспечению рабочих), наиболее крупной организацией помощи еврейским переселенцам[28]. Приют на Визенштрассе оказывал помощь еврейским беженцам и обеспе-

чивал их жильем. Как подчеркивал в своем отчете для комиссии по культуре «Joint Distribution Committee» (Объединенного распределительного комитета — ДЖОЙНТ) Готтхольд Вайль, принимавший участие в этой работе, культурные мероприятия и акции по оказанию помощи переселенцам в Берлине были направлены на содействие формированию специфической восточноевропейской еврейской среды[29]. Для деятельности ассоциации это означало, что она не могла прибегнуть к опыту авторитетных институтов восточноевропейского еврейства, но, наоборот, должна была вырабатывать основные принципы своей работы самостоятельно.

Все члены соглашались с основной целью ассоциации, которой было «сочетание традиционной еврейской жизни, характера новой обстановки и требований современной экономической и культурной жизни»[30]. Однако то, каким образом эта общая цель должна воплощаться в жизнь и реализовываться в конкретных мероприятиях, вызывало противоречивые мнения и горячие споры. Мнения расходились по вопросу об организации еврейских школ и еврейского образования вообще, по вопросу языка (идиш и иврит), а также по вопросу об отношении к «Palestine Fond» (Палестинскому Фонду) и сионистскому движению. Члены Бунда и «Поалей Цион» в особенности критиковали деятельность ассоциации и вообще ее претензии на право быть единственным представителем восточноевропейского еврейства. Внутренние разногласия препятствовали не только работе «Verband der Ostjuden», но были характерны и для восточноевропейского еврейского меньшинства в Берлине в целом.

Другим показательным примером деятельности еврейской иммиграции после Первой мировой войны было основание в 1921 г. *культур-лиги* (культурного союза). Берлинская культур-лига может считаться организацией-преемником известной ассоциации «Perez-Farayn», которая была запрещена в 1918 г. из-за обвинений в распространении большевистских идей[31]. Как и в Польше и в Советском Союзе, берлинский культурный союз хотел распространять светскую еврейскую культуру. Берлинская секция представляла все группы рабочих: членов Бунда, «Поалей Цион», членов «Hapoel Hazair» (Молодые рабочие) и коммунистов. Кроме того, широко известные деятели, такие как Давид Бергельсон и Яков Лещинский, также входили в состав культур-лиги.

Подробные отчеты в газете «Поалей Цион» — «Unzere Bavegung» (Наше дело) — о деятельности культурного союза давали информационные поводы для внутренних дискуссий.

Сначала еврейские рабочие горячо приветствовали его основание. Многие из них надеялись, что Берлин постепенно станет культурным центром для оторванных от своих корней еврейских рабочих в Германии. Эта надежда укрепилась после заверений ряда идишистских писателей, художников и интеллигенции, которые не желали выступать от имени единственной группы или партии, но настоятельно поддерживали создание беспартийного культурного союза. После трех совещаний было избрано правление, включавшее представителей всех пролетарских групп и четырех беспартийных членов из числа идишистских писателей и художников[32].

Но заявленные благие надежды и большие ожидания вскоре были перечеркнуты. Причины лежали в различиях между классово ориентированными рабочими, религиозными членами несоциалистической ориентации, коммунистами и социалистами. За полтора года после учреждения культур-лига организовала только четыре акции, включая выступление Давида Бергельсона и лекцию Рахель Файгенбаум в «Arbeiterheim Ber-Borochow Club» (Клуб «Дом рабочих Бер Борохова») на Линиенштрассе, неподалеку от Шойненфиртеля. Между этими двумя событиями культур-лига провела огромное количество совещаний и заседаний, на которых члены союза бурно обсуждали содержание его деятельности. Диапазон мнений простирался от наименования культурного союза — некоторые члены требовали его переименования в Пролетарский культурный союз — до общих дискуссий о том, должен ли он поддерживать светскую еврейскую культуру или посвятить свою деятельность нееврейской пролетарской культуре[33]. Кроме того, многие рабочие обвиняли интеллектуальную элиту из числа переселенцев в том, что она не отстаивала интересы еврейских рабочих в Берлине. Этот спор весьма поучителен: Берлин, по словам газеты «Unzere Bavegung» партии «Поалей Цион», к сожалению, стал известен как город, который импортировал еврейскую культуру и еврейское общество, вместо того чтобы создать в среде берлинских переселенцев свою собственную. И, следовательно, еврейские писатели, художники и ученые в Берлине не были заинтересованы

в связях с *yidisher gas* (еврейской улицей) [34]. Хотя это объяснение явно недостаточное и должны быть приняты во внимание другие причины, такие как социальные различия и отсутствие единства среди еврейских рабочих, оно показывает различие во взаимных ожиданиях и подчеркивает важность Берлина в его роли перекрестка Востока и Запада.

Хотя и нельзя найти никаких сведений о дальнейшей деятельности культур-лиги после мая 1923 г., крах культурного союза не означал конец сотрудничества между еврейской элитой и *yidisher gas*. В последующий период культурные мероприятия — лекции, чтения и авторские творческие вечера — организовывались различными партиями и группами независимо, хотя часто и поддерживались общественными деятелями. Давид Бергельсон и Даниэль Шарни в числе других участвовали в антирелигиозном вечере, организованном «Jüdischer Arbeiterkulturverein»[35].

Развитие событий в «Verband der Ostjuden» и культурном союзе показывает, что опыт отчуждения и изолированности среди все увеличивающегося числа еврейских переселенцев в начале 1920-х стимулировал усилия по созданию в Берлине мощной общины восточноевропейских евреев. Но конкретная повседневная работа этих учреждений быстро обнаружила пестроту и непрочность сообщества, которое они пропагандировали. Социальные, культурные, политические и религиозные различия среди переселенцев не только «совершенно не соответствовали монолитной картине, нарисованной антисемитами»[36], но были также слишком сильны, чтобы считаться второстепенными для замкнутого сообщества восточноевропейских евреев.

Отчуждение и сближение

Признавая, что будучи вынуждены оставаться в Берлине в течение длительного периода, некоторые группы переселенцев стремились к установлению связи с нееврейским немецким обществом и к интеграции в него, а также с авторитетной еврейской общиной Берлина. После революции ноября 1918 г. многие еврейские рабочие связывали свои надежды с хорошо организованным немецким рабочим классом. Члены «Поалей Цион», к примеру, использовали газету «Die jüdische Arbeiterstimme», чтобы информировать своих

немецких товарищей о трудном положении еврейских рабочих и получить их поддержку. Члены «Поалей Цион» были убеждены, «что во всех несчастьях и гонениях, которые еврейские рабочие должны перенести, ведомые новой Германией, мы всегда заручимся поддержкой немецкого рабочего класса»[37]. Хотя этот взгляд был не более чем иллюзией, и газета была вынуждена закрыться из-за малого спроса, члены «Поалей Цион» были в товарищеских отношениях с Эдуардом Бернштейном, который с большим энтузиазмом поддерживал их деятельность[38].

Опубликованный план работы «Jüdische Arbeiterbuchhandlung», разработанный членом «Поалей Цион» Мелехом Нойштадтом, отражает высокий интерес еврейских рабочих к немецкой социалистической и коммунистической литературе[39]. «Jüdische Arbeiterbuchhandlung» опубликовала перевод на идиш с критическим предисловием писем Карла Либкнехта и Розы Люксембург, исследование Ноябрьской революции Эдуарда Бернштейна и несколько работ Отто Бауэра, Карла Каутского и Густава Ландауэра[40].

Берлинские члены Бунда были также связаны с немецкой социал-демократией и независимыми социал-демократами. Перенос архива Бунда из Женевы в «Forward House» в Берлине привел к сближению, которое было закреплено членством ряда деятелей Бунда в немецкой СПГ и эпизодическими публикациями в газете «Berlin Forward». Элиас Лауб, также член Бунда и партии Немецких независимых социал-демократов, был главой уже упомянутой ассоциации «Perez-Farayn». Во время войны он участвовал в антивоенном движении и тесно сотрудничал с людьми из окружения Розы Люксембург и Карла Либкнехта. В марте 1918 г. он был арестован за противозаконную деятельность — печатанье и распространение листовок. В первые дни революции он был освобожден и работал какое-то время комиссаром в Главном управлении полиции в Берлине[41]. Позже он руководил типографией и книжным магазином, где иногда издавал и распространял книги, своей идеологической направленностью отличающиеся от преобладающих в то время социалистических. Среди прочих работ он перевел мемуары Анжелики Балабановой, российской социал-демократки, которая была активистом международного антивоенного движения во время Первой мировой войны[42].

Владимир Коссовский, один из руководителей Бунда, живший в Берлине с 1920 по 1930 г., опубликовал результаты своих наблюдений и оценки политической ситуации в Веймарской Германии в нью-йоркской ежемесячной газете «Di tsukunft» и в варшавской «Folkstsaytung». Озабоченность Коссовского состоянием немецкой культуры и интеллектуальной историей нашла отражение в однотомном сборнике на русском языке, где он опубликовал статьи Генриха Манна, Эрнста Блоха, Теодора Тойблера, Освальда Шпенглера, Карла Каутского и Альберта Эйнштейна[43]. Сначала Коссовский позитивно воспринимал политические события в Веймарской Германии, но позже занял критическую позицию. Разочаровавшись в немецком обществе, он в середине 1920-х уехал в Париж. Несколько позже он вернулся в Берлин, убежденный, что французское общество было таким же «гнилым, деморализованным и коррумпированным», как и немецкое[44]. В целом позиция Коссовского демонстрирует двойственную картину немецкого общества и немецкого рабочего класса в веймарском Берлине.

В соответствии с их мировоззрением и самосознанием еврейские рабочие стремились к установлению тесных связей с немецкой социал-демократией и коммунистами. Но не менее важным для них была организация мест культурного досуга, где обсуждались вопросы еврейского социализма и можно было найти единомышленников, провести вечер и прочесть газеты и книги на идише. Более того, эти места встреч были особенно значимы, поскольку, придя туда, можно было ощутить атмосферу уюта, отличную от чуждой окружающей среды[45].

Напротив, «Verband der Ostjuden» с начала своего существования был близко связан с сионистским движением в Берлине. Осенью 1919 г. «Verband der Ostjuden» объединился с «Jüdische Volkspartei» (Еврейской народной партией), чтобы более активно участвовать в политической жизни еврейской общины Берлина[46]. С организационной точки зрения *kehillah* была — как выразился один из ее лидеров, Бенцион Фетт — «центром общественной и культурной жизни еврейского народа в Германии»[47]. Равные права для иностранных евреев воспринимались как должное, и активное участие в общественной жизни расценивалось как обязанность каждого восточноевропейского еврея: «евреи с Востока должны вступить в еврейские общины, чтобы сделать производительным

труд евреев и поставить традиции и культуру их родных стран на службу еврейской общине в Германии»[48].

После выборов в 1925 г. «Jüdische Volkspartei» пришла к власти и «Verband der Ostjuden» получил возможность принять активное участие в жизни Берлинской общины. Трения между идеей *Volksgemeinde* и *Religionsgemeinde* особенно зримо свидетельствуют об усилиях восточноевропейских евреев по укреплению «национальной идеи» *klal yisroel* в немецко-еврейской общине. В 1930 г. ассоциация с удовлетворением отмечала, что «нет такого подразделения, где бы не были представлены восточные евреи»[49]. В отчете о своей работе ассоциация пришла к выводу, что еврейская община Берлина превратилась во «второй дом» для восточноевропейских евреев в Германии[50].

Подтверждение тому, что эти утверждения не только отражали взгляд небольшой группы активистов, но также получили широкое одобрение среди переселенцев, можно найти в различных дискуссиях и декларациях конца 1920-х гг. В отличие от ситуации 1918 г., отмечал в 1930 г. Израэль Таубес, так называемый *Ostjudenfrage* исчез как политическая проблема, и немецкая еврейская община избавилась от предубеждений[51]. Другим индикатором конвергенции и взаимосвязей между переселенцами и укорененной общиной в начале 1930-х является «Еврейский ежегодник» за 1932 г., редактором которого был Саул Калеко[52]. Журналист Саул Калеко родился в Эйшишках (ныне — на территории Литвы) и приехал в Берлин в 1923 г. Он учился в «Friedrich-Wilhelm-Universität» и защитил там диссертацию на тему состояния сельского хозяйства в Белоруссии в 1917 г.[53] Позже он работал преподавателем языка и был руководителем образовательной программы клуба «Kinder-Freunde», основанного Яковом Тейтелем, главой «Союза русских евреев в Германии». «Еврейский ежегодник» свидетельствует не только о жизненности и разнообразии социальных и культурных мероприятий восточноевропейских евреев, но также о значимости переселенцев для еврейской общины Берлина. Там, среди прочего, подробно описывается юбилей Якова Тейтеля как один из ключевых моментов в жизни еврейской общины. Ганс Энгель подчеркивает в своей статье «1931 год в жизни немецких евреев», что разделению евреев Востока и Запада благодаря событиям

последних лет был положен конец. Напротив, люди начали признавать, что все евреи в Германии связаны общей судьбой[54].

Вопрос о сходстве и различиях между немецкими и восточноевропейскими евреями, живущими в Германии, также обсуждался в академических кругах. Одним из поводов для этой дискуссии стал монументальный труд профессора Зильбергляйта «Структуры занятости и народонаселения евреев Пруссии», изданный в 1930 г.[55] Его исследование было основано на результатах переписи населения 1925 г. и использовало все имеющиеся данные о демографических и социально-экономических процессах прусских евреев сравнительно с немецким населением. Израэль Коральник, член экономико-статистического отдела YIVO в Берлине, дал его общий анализ[56]. Он отметил, что различие между немецкими и иностранными евреями в работе Зильбергляйта определяется исключительно в угоду административным интересам и не дает никаких новых экономических или политических сведений. В 1925 г., согласно оценке Коральника, уже больше не существовало четких границ между немецкими и иностранными евреями в экономическом и демографическом отношениях. В статье его коллеги Якоба Сигала относительно тенденций занятости немецких и иностранных евреев в Пруссии частично подтверждается взгляд Коральника, однако подчеркиваются остающиеся различия, которые были часто связаны с юридическим статусом иностранных евреев[57].

В том, что касается демографических тенденций, Феликс Тайлхабер, видный врач и исследователь сексуальных отношений, также определил стремление к уменьшению рождаемости и увеличению процента смешанных браков среди восточноевропейских евреев в Берлине, что было характерно и для немецких евреев[58]. В 1928 г. он опубликовал статью, в которой изложил точку зрения, что дети восточноевропейских евреев ни в чем не отличаются от немецко-еврейской молодежи[59]. Хотя такой категорично выраженный взгляд был спорным, он показывает стремление второго поколения переселенцев к быстрой аккультурации в немецкое общество.

Однако переселенцы не расценивали различные контакты и сближения между восточноевропейскими евреями и немецким обществом исключительно как успех. В 1927 г., например, недавно основанная организация «Perez-Farayn» опубликовала обращение к родителям, проживающим в районе Шойненфиртель, с призы-

вом организовать светскую еврейскую школу. Главной причиной для этого была обеспокоенность относительно увеличивающегося отчуждения еврейских детей и молодежи от идишистской культуры. В обращении описывается в мрачных тонах неминуемый сценарий отрыва от корней и безнадежной жизни в Берлине:

«Недавно вы жили в своей среде в прежней стране — в Польше, Литве, России. Вы были связаны с вашим языком, еврейской культурой, вы жили своей жизнью среди других. А теперь? Заброшенные в чуждый берлинский котел, вы не можете чувствовать себя дома в чуждом окружении, вы живете в унылом порабощении, вы живете жизнью без “сегодня” и “завтра”!»[60]

Организация «Perez-Farayn» отвергала существующие еврейские школы как «объедки с чужого стола» и настаивала на необходимости организовать свою собственную светскую еврейскую школу, где детям будут преподавать на их *mame-loshn* идише.

Подобным же образом «Verband der Ostjuden» в 1929 г. развернул кампанию за возвращение к себе еврейской молодежи[61]. В связи с этим ассоциация интенсифицировала свои усилия по организации еврейских детских садов, яслей и школ. «Verband der Ostjuden» также тесно сотрудничал с существующими учреждениями, особенно с широко известной «Talmud-Torah Knesseth Jisrael» на Линиенштрассе. Руководством ассоциации бурно обсуждалась тема, интегрировать ли молодых людей в существующие в Германии еврейские молодежные движения или основать отдельное восточноевропейское молодежное еврейское движение. Попытки организовать свое собственное молодежное движение в рамках ассоциации не удались — не только из-за недостатка поддержки среди молодежи, но также и из-за различных взглядов относительно содержания программы исключительно для евреев Восточной Европы. Саул Калеко, который был знаком с проблемами еврейской молодежи в Шойненфиртеле, критиковал работу ассоциации как слишком неопределенную и малозначимую. На его взгляд, было недостаточно принимать резолюции относительно общей миссии *Ostjudentum* в немецко-еврейской жизни. Напротив, эту миссию необходимо определить более конкретно и увязать с условиями повседневной жизни, потому что молодежь не привлекут абстрактные теории и неясные фразы[62]. Хотя замечания Калеко были обоснованны, решения, которые он критиковал, отражали

точки соприкосновения различных позиций. Эти решения были результатом длительных обсуждений внутри ассоциации. Их уточнения считались опасными для всякого непредвзятого мнения[63].

Вдобавок к этому с 1928 по 1931 г. в «Jüdische Welt» (Еврейском мире) — журнале организации «Verband der Ostjuden» — было опубликовано большое количество статей, посвященных «опасности ассимиляции». Несмотря на различные призывы к светскому образованию на идише или религиозному еврейскому образованию внутри и вне общепризнанной еврейской общины, обычно признавалось, что проживание между двумя культурами ведет к внутреннему разлому. Неизбежным результатом его были трагикомические фигуры, которые не знали, кто они. В этом контексте образ ассимилированного немецкого еврея служил отрицательным примером человека, который разорвал связи со своими традициями и культурой и таким образом оказался вне культуры[64]. С этой позиции интеграция в немецкое общество могла быть достигнута только за счет высокого самосознания восточноевропейских евреев. Соответственно, девизом ассоциации было преобразование, а не ассимиляция[65]. Но эта точка зрения разделялась не всеми членами ассоциации. В статье о повседневной работе ассоциации Самуил Хаарпудер подвергал критике огромное число восточноевропейских еврейских переселенцев, остававшихся равнодушными. Эта находившаяся под влиянием западной культуры группа считала, что ее члены могут обойтись без какого либо еврейского контроля[66]. Организация в середине 1920-х гг. многочисленных союзов, связанных с некоторым регионом или городом — так называемых *landsmannshaftn,* — указывает на еще одну возможность для них: ощущать себя в Берлине как дома, не порывая всех связей с прежним отечеством.

Эпилог

В целом представленные здесь формы жизненного опыта еврейских переселенцев в Берлине после Первой мировой войны рисуют разнообразную и многогранную картину восточноевропейского еврейского меньшинства. Разнообразие жизненного опыта и контактов с немецким обществом вступает в противоречие с односторонним и преимущественно отрицательным воспри-

ятием переселенцев местным населением, а именно — с широко распространенным образом «странствующего восточного еврея», который, будучи оторван от своей традиционной культуры и жизни в замкнутой общине, не в состоянии принять процессы модернизации и специализации, с середины XIX столетия оказывавшие глубокое влияние на еврейские общины в Восточной Европе.

В отличие от него, изображение Давидом Бергельсоном современного восточноевропейского еврея как бездомного чужака, оказавшегося на Западе, содержит двойное переживание отчужденности: понимание традиционной культуры как некоего утраченного духовного дома в Восточной Европе и фактическое переживание изгнанничества в результате переселения в Западную Европу. На этом фоне проблемы самоидентификации, которые изгнанничество обычно и порождает, в Берлине приобрели особое значение. Будучи значимым местом пересечения Востока и Запада, Берлин предложил переселенцам новые ориентиры и новые коалиции, а также предоставил им возможность встретиться лицом к лицу со сложными и несхожими друг с другом представлениями о себе немецких евреев. В этом контексте вопросы самоосознания и национальной идентичности стали особенно важными. И ответы, данные на вызовы жизни в современном крупном городе, каким был Берлин, оказались столь же различны, как и мировоззрения и убеждения переселенцев.

Бергельсон — как он отмечал в известной статье 1926 г. «Три Центра» — был убежден, что Советский Союз остается единственным местом, где еврейская культура имеет будущее[67]. Несколько посещений Советского Союза упрочило его решение поселиться в СССР, и в 1934 г. он, наконец, перебирается из Берлина в Москву. Йозеф Рот, который также описал переселение в Берлин в своем меланхоличном эссе «Juden auf Wanderschaft», пришел к еще одному заключению. Для Рота бездомность восточноевропейских евреев, не имевших «нигде дома, но надгробные плиты на каждом кладбище»[68], служила индикатором статуса евреев как *Übernation* (пост-нации). С этой точки зрения будущее евреев не было связано с определенным местом или страной, а скорее виделось жизнью чужого среди чужих[69].

Перевод с английского
Ю. Е. Белявского и Ю. П. Зарецкого

Примечания

[1] *Bergelson D.* Tsvishn emigrantn // A shpigl oyf a shteyn. Antologye, poezye un proze fun tsvelf farshnitene yidishe shraybers in Ratn-farband / Ed. by K. Shmeruk. Tel Aviv, 1964. P. 62–81. Все цитаты взяты из перевода на английский язык, выполненного Иоахимом Нойгрошелем: *Bergelson D.* Among Refugees // The Shadows of Berlin / Ed. and translated by Joachim Neugroschel. San Francisco, 2005. P. 21–44.

[2] См. также интересную интерпретацию: *Bechtel D.* Dovid Bergelsons Berliner Erzählungen. Ein vergessenes Kapitel der jiddischen Literatur // Jiddische Philologie. Festschrift für Erika Timm / Hrgst. von W. Röll and S. Neuberg. Tübingen, 1999. S. 257–272.

[3] См.: *Clifford D.* From Exile to Exile: Bergelson's Berlin Years // Yiddish and the Left. Papers of the Third Mendel Friedman International Conference on Yiddish / Ed. by G. Estraikh and M. Krutikov. Oxford, 2001. P. 242–258.

[4] *mit an oysgeloshenen fayer in hartsn, mit an inerlikh ris in der neshome <...> [un] gefinen zikh keyn ort nisht in arumikn opgeshtanenem un oysgeloshenem lebn* (*Mayzl N.* Dovid Bergelson (*tsum ershaynen fun ale zayne verk in Berlin* — первое из написанных произведений в Берлине) // Bikhervelt. 1922 Vol. 3 (May-June). Z. 241.

[5] *Bergelson D.* Among Refugees. P. 42.

[6] См.: *Valencia H.* Yiddish Writers in Berlin 1920–1936 // The German-Jewish Dilemma from the Enlightenment to the Shoah / Ed. by E. Timms and A. Hammel. New York, 1999. P. 193–207.

[7] См.: *Adler-Rudel S.* Ostjuden in Deutschland 1880–1940. Zugleich eine Geschichte der Organisationen, die sie betreuten. Tübingen, 1959. S. 23.

[8] *Eschelbacher K.* Die ostjüdische Einwanderungsbevölkerung der Stadt Berlin // Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden. 1920. Vol. 16. Nr. 1. S. 1–24.

[9] *Estraikh G.* Vilna on the Spree: Yiddish in Weimar Berlin // Aschkenas — Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden. 2006. Vol. 16. No. 1. S. 114.

[10] См. впечатляющие описания активных взаимодействий между Востоком и Западом в романе Гронеманна «Тогувабогу» (*Gronemann S.* Tohuwabohu. 2. ed. Leipzig, 2001 и *Gronemann S.* Erinnerungen / Hrgst. von J. Schlör. Berlin, 2002).

[11] См.: *Heid L.* Maloche — nicht Mildtätigkeit. Ostjüdische Arbeiter in Deutschland 1914–1923. Hildesheim, Zürich, New York, 1995. S. 55–63.

[12] Иммиграция в Соединенные Штаты была строго ограничена в 1919 г. Тем не менее, на 1921 г. пришелся пик еврейской эмиграции из Восточной Европы, составивший 119036 человек. Как следствие этого, Соединенные Штаты в конце 1921 г. ввели в действие закон, ограничивающий еврейскую иммиграцию до 50000 человек в год. В 1925 г. это количество было уменьшено до 10000 человек в год. См.: Immigration of Jews to the United States // The American Jewish Yearbook 1946–47. Vol. 48. P. 610–613.

[13] *Maurer T.* Ostjuden in Deutschland 1918–1933. Hamburg, 1986. S. 76.

[14] Ibid. S. 63–81.

[15] *Singer I. J.* The Family Carnovsky / Translated from the Yiddish by Joseph Singer. New York, 1969. P. 161. Оригинал на идише «Di mishpokhe Karnovski» был опубликован в 1943 г. В соответствии с заявлением статистического управления Берлина в районе Шойненфиртель проживало приблизительно 1477 человек на гектар. Это была наивысшая плотность еврейского населения в Берлине. Напротив, в Пренцлауер Берге, районе с наибольшим количеством населения, приходилось 953 человека на гектар. См.: Die Siedlungs-, Wohnungs- und Bevölkerungsverhältnisse in der Dragoner-, Grenadier-, Linien-, Rücker- und Mulackstraße // Mitteilungen des Statistischen Amtes der Stadt Berlin. 1929. No. 5. О плохих условиях с точки зрения распределения см.: *Neiss M.* Presse im Transit. Jiddische Zeitungen und Zeitschriften in Berlin von 1919 bis 1925. Berlin, 2002. S. 26–28.

[16] Даже на Гренадирштрассе — улице с высочайшей концентрацией еврейских иммигрантов — только тридцать процентов еврейского населения были еврейскими переселенцами из Восточной Европы. См.: *Davidsohn G.* Grenadierstraße 1929 // Israelitisches Familienblatt, 1929.12.9; *Eschelbacher K.* Die ostjüdische Einwanderung. S. 13–15.

[17] Jüdisches Verbrecherzentrum in Berlin // Hammer. Blätter für deutschen Sinn. 1927. Bd. 26. S. 136.

[18] Jüdisches Adressbuch für Gross-Berlin. Berlin, 1926, 1928, 1929.

[19] См.: *Tobias A.* Grenadierstraße. Beiträge zur Gedächtnisrettung einer versunkenen Welt // Die Berliner Privatsynagogen und ihre Rabbiner 1671–1971. Zur Erinnerung an das 300jährige Bestehen der Jüdischen Gemeinde zu Berlin / Hrgst. von M. M. Sinasohn. Jerusalem, 1971. P. 49–53; *Geisel E.* Im Scheunenviertel. Bilder, Texte und Dokumente. Berlin, 1981.

[20] См.: *Lehmann S.* Jüdische Volksarbeit // Der Jude. 1916/17. Bd. 1. S. 104–111.

[21] См.: *Estraikh G.* Vilna on the Spree. P. 119–122.

[22] *Yeder tog brengt naye leyden; fergresert di tsahl yidishe yesoymes, tsushtert yidishe ekzistentsen; fergresert di taykhe yidish blut <...> Ver vet, ver ken unz rateven*

fun di shreklikhe katastrofes, vos hoben unz getrofen? Oyf vemen zolen mir zikh ferlazen? <...> Hert men vu s'iz a vort fun nekhome far unz? Anshtot menshlikhen mitgefihl — hetzes un bilbulim! Anshtot hilf — nezirim un ‚shutsmitlen kegen di mizrekh-yiden-sakone'! <...> — oyf vemen kenen mir zikh ferlazen, oyb nit oyf unz aleyn!? (*Lin J.* Folks-khurbn // Mizrekh Yid. 1921.29.1).

23 См.: *Verband der Ostjuden in Deutschland* an Deutsche Zentralstelle für jüdische Wanderarmenfürsorge, 20.8.1919. Centrum Judaicum Archiv Berlin. 1, 75A Be 2, 60, Zuständigkeitsabgrenzung zum Arbeiterfürsorge-amt der jüdischen Organisationen Deutschlands bei der Betreuung ostjüdischer Flüchtlinge 1920/21. S. 125.

24 За исключением одного юриста, все члены правления назвались в списке торговцами или владельцами фабрик. См.: Landesarchiv Berlin, BRep. 042, 8997, Vereinsakten Verband der Ostjuden in Deutschland, Ortsgruppe Berlin e.V. S. 2.

25 Сначала офис ассоциации размещался на Бургштрассе, позднее на Горманнштрассе. В 1920 г. ассоциация перебралась на Августштрассе к Берлинскому общинному дому. Территориальная близость к благотворительным учреждениям еврейской общины намного упростила сотрудничество между этими организациями, особенно с *Arbeiterfürsorgeamt*. В 1926 г. офис переместился на Вайнмайстерштрассе, где и находился до 1930 г. См.: Jüdisches Jahrbuch für Großberlin, Berlin, 1926. S. 257.

26 «Verband der Ostjuden» работал с перерывами до его принудительного роспуска в 1935 г. Хотя ассоциация претендовала на представительство всех восточноевропейских евреев в Германии, большинство ее членов разделяли религиозные, сионистские или еврейско-националистические взгляды.

27 *Lin J.* Die Ostjuden und der jüdische Kongreß // Jüdische Rundschau. 1919.4.1.

28 О деятельности «Arbeiterfürsorgeamt» см.: *Adler-Rudel S.* Ostjuden in Deutschland. S. 67–93.

29 *Weill G.* Bericht über den Zustand der Kultureinrichtungen an das JOINT Distribution Comitee. Central Archive for the History of the Jewish People Jerusalem. Inv. 1319, JOINT 1922–1924. P. 19–20.

30 *Fett B.* Unsere Konferenz // Jüdische Welt. 16.1.1931.

31 О «Perez-Farayn» в частности см.: *Eschelbacher K.* Ostjüdische Einwanderungsbevölkerung // Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden. 1923. Bd. 17 (Alte Folge). No. 1–3. S. 10–20. *Hertz I. S.* Elias un Lise Laub // Doires Bundistn. Vol. 3 / Ed. by J. S. Hertz. New York, 1968. P. 314–316.

32 См.: Berliner kulturliga // Unzere Bavegung. 1.5.1923. S. 12; Grindungsfarzamlung fun der «kulturlige» Berlin // Unzere Bavegung. 3.2.1922. S. 6.

[33] Di Grindung fun der «kulturliga» in Berlin // Unzere Bavegung. 1922.1.4. S. 12.

[34] Berliner «kulturlige» // Unzere Bavegung. 1923.1.5. S. 12.

[35] Эта встреча проходила на Эльзасерштрассе. См.: International Institut for Social History Amsterdam, Bund Collection, 298: Bund and Jüdischer Arbeiter Kulturverein , Perez' and other organisations in Berlin.

[36] *Aschheim S.* Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800–1923. Wisconsin, 1982. P. 247.

[37] Zum Geleit // Jüdische Arbeiterstimme. Organ der jüdischen sozialdemokratischen Arbeiterorganisation in Deutschland. 1921.5.3.

[38] См.: *Jacobs J.* Sozialisten und die jüdische Frage nach Marx. Mainz, 1994. См., в частности: *Heid L.* «Proletarier zu sein und Jude dazu, das bedeutet unsägliches Leid...» Sozialisten zur Ostjudenfrage // Juden und deutsche Arbeiterbewegung bis 1933 / Hrgst. von A. Paucker and L. Heid. Tübingen, 1992. S. 177–192; *Wistrich R. S.* Eduard Bernsteins Einstellung zur Judenfrage // Ibid. S. 79–90.

[39] «Jüdische Arbeiterbuchhandlung» была, вероятно, основана в 1921 г. как часть представительства Поалей Цион. В январе 1923 г. на Артиллериштрассе, 8, открылся книжный магазин, где продавалась социалистическая литература (в основном на идише), а также современные еврейские, немецкие, польские и российские книги. См. рекламу «Jüdische Arbeiterbuchhandlung»: Unzere Bavegung, 1923.1.12. S. 17.

[40] Ibid. S. 19.

[41] *Kazdan H. S.* Elias un Lise Laub // Doires Bundistn. Vol. 3 / Ed. by J. S. Hertz. New York, 1968. P. 314–316.

[42] *Balabanoff A.* Erinnerungen und Erlebnisse. Berlin, 1927.

[43] *Коссовский В.* Современная немецкая мысль. Дрезден, 1921.

[44] *Herts I. S.* Vladimir Kosovski // Doires bundistn. Vol. 1 / Ed. by J. S. Hertz. New York, 1956. P. 51–52.

[45] См.: *Adler-Rudel S.* Berlin. Notizen eines Durchreisenden // Freie Tribüne. Wien, 1919 (August).

[46] Еврейская Народная партия была сформирована организациями «Berliner Zionistische Vereinigung», «Neuer Gemeindeverein», «Misrachi Berlin» и «Verband der Ostjuden». См. в частности: *Brenner M.* The Jüdische Volkspartei. National-Jewish Communal Politics during the Weimar Republic // Year Book of the Leo Baeck Institute. 1990. Vol. 35. P. 219–243. Об отношениях между сионистами и «Verband der Ostjuden» см.: *Maurer T.* Ostjuden in Deutschland. S. 681–684, 707–708.

[47] *Fett B.* Unsere Stellung im jüdischen Gemeindeleben // Jüdische Welt. 1930.1.3. S. 2.

[48] Ibid.

[49] Berliner Chronik. Gemeindefragen // Jüdische Welt. 1929.1.7. S. 7.

[50] Bemerkungen zur Gemeindearbeit // Jüdische Welt. 1930.16.10. S. 2.

[51] *Taubes I.* Zaynen mizrekh-yiden in daytshland ervinsht? // Jüdische Welt. 1929.1.7. Израиль Таубес был одним из лидеров «Verband der Ostjuden». В начале 1920-х он жил в Штутгарте, но позже переселился в Вену. Он обосновался в Берлине в 1929 г.

[52] Jüdisches Jahrbuch Berlin 1932 / Hrgst. von S. Kaleko. Berlin, 1932.

[53] *Kaleko S.* Die Agrarverhältnisse in Weiß-Russland vor und nach der Umwälzung im Jahre 1917. Berlin, 1929.

[54] *Engel H.* Das Jahr 1931 im Leben der deutschen Juden // Jüdisches Jahrbuch Berlin 1932. S. 8.

[55] *Silbergleit H.* Die Bevölkerungs- und Berufsverhältnisse der Juden im Deutschen Reich. Bd. 1 Freistaat Preußen. Berlin, 1930.

[56] *Koralnik I.* Massiv und Fremdkörper in Preußen // Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden. 1930. Bd. 5 (Neue Folge). No. 5. S. 65–69.

[57] *Segall J.* Die Berufsstruktur der in- und ausländischen Juden in Preußen // Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden. 1931. Bd. 6 (Neue Folge). No. 4/5. S. 53–61.

[58] *Theilhaber F.* Bevölkerungsvorgänge bei den Berliner Juden // Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden. 1926. Bd. 3 (Neue Folge). No. 4. S. 48–57.

[59] См. анализ С. Калеко статьи Феликса Тайлхаберса в: Die Bevölkerungsprobleme der deutschen Juden und die Ostjuden // Jüdische Welt. 1930.16.1. Статья Тайлхаберса была опубликована в: OSE Rundschau. 1928. Bd. 3. No. 11.

[60] *Gar nit long in der alter heym, in poyln, lite, rusland un azakh veyter hot ir gehot a eygene svive, ir zent geven baheft mit eyer yidishe loshn, yidishe kultur, geven glaykhe tsvish glaykhn, gelebt eyer aygn lebn. Un itst? Farvarfn inm Berliner fremdn kesl, ir kent zikh nit eynlebn in a fremder svive, shtendik rak farhovet inm groyen lebns-yokh, a lebn on a «haynt» un a «morgn!»* (Yidishe tate-mames in berlin! Kultur-komisie baym «Perets» — farayn // International Institut for Social History Amsterdam, Bund Collection, 298: Bund and Jüdischer Arbeiter Kulturverein, Perez' and other organisations in Berlin).

[61] Die IV. Reichskonferenz ostjüdischer Organisationen in Deutschland // Jüdische Welt. 1929.1.2. S. 2–7.

[62] *Kaleko S.* Vegen unzerer yugnt // Jüdische Welt. 1930.1.6.

[63] Другой пример — резолюция по «вопросу о языке», принятая на 5-й конференции ассоциации. Согласно этой резолюции ситуация с куль-

турой у восточноевропейских евреев в Германии должна улучшиться в связи с равноправным использованием иврита и идиша. См.: Resolutionen // Jüdische Welt. 1930.1.3. S. 3.

[64] *Taubes I.* Dos «ostyidishe problem» // Jüdische Welt. 1929.1.6.

[65] См.: *Brustawitzki M.* Wandlung // Jüdische Welt. 1928.1.8.

[66] *Haarpuder S.* Aufgaben und Leistungen des Verbandes // Jüdische Welt. 1930.1.2.

[67] *Bergelson D.* Dray tsentren // In shpan. 1926. Vol. 1 (April). P. 84–96. Об отношении Бергельсона к Советскому Союзу см., в частности: *Estraikh G.* In Harness. Yiddish Writers' Romance with Communism. New York, 2005. P. 78–92.

[68] *Roth J.* Juden auf Wanderschaft. Köln, 1985. S. 14.

[69] *Roth J.* Betrachtung an der Klagemauer // Joseph Roth in Berlin. Ein Lesebuch für Spaziergänger / Hrgst. von M. Bienert. 5th ed. Berlin, 2003. S. 85–89.

НОВОЕ ПРОСТРАНСТВО КОММУНИКАЦИИ В ДИАСПОРЕ И ПРОЕКТ ВСЕМИРНОГО ЕВРЕЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА.

Верена Дорн
Геттингенский университет (ФРГ)

Основание Еврейского телеграфного агентства (1923–1924)

Еврейское телеграфное агентство (ЕТА) — бюро по сбору и распространению новостей о еврейской жизни, еврейской политической активности и антисемитизме, было основано Якобом Ландау (1892–1952) и Меиром Гроссманом (1888–1964) в Лондоне в 1919 г. ЕТА было преемником Еврейского корреспондентского бюро в Гааге, основанного в начале Первой мировой войны, в 1914 г. В то время как Якоб Ландау всю жизнь был журналистом и не имел отношения к политике, Меир Гроссман был сионистским деятелем из Украины. До Первой мировой войны он учился в Берлине. Во время войны работал журналистом, в основном в иностранной прессе на идише — в Копенгагене и Лондоне. В Петрограде в мае 1917 г. Жаботинский убедил его присоединиться к кампании Еврейского легиона. Он стал членом Исполнительного Комитета сионистов Украины, принимал участие в Национальном еврейском собрании и Временном совете, был депутатом Рады — парламента независимой Украины. Когда русскоязычная сионистская газета «Рассвет», официальный орган эмигрантской Федерации российско-украинских сионистов в Берлине, в 1924 г. полностью поддержала Жаботинского в палестинском вопросе и был открыт небольшой офис в Берлине по адресу Курфюрстендам, 149, для координации усилий последователей Жаботинского в разных странах, Гроссман был среди этих последователей. В 1925 г. он пополнил ряды сионистов-ревизионистов. Но в 1933 г.,

когда в партии произошел раскол в вопросе о выходе из Всемирной сионистской организации, Гроссман присоединился к меньшинству, желавшему, вопреки мнению Жаботинского, остаться в организации[1].

Еврейское телеграфное агентство (ЕТА) стало одним из первых еврейских новостных агентств и до сих пор остается крупнейшим из них. Оно было основано как частное предприятие — компания с ограниченной ответственностью. ЕТА декларировала свою нейтральность относительно политических партий[2]. На начальном этапе агентство соблюдало лояльность политике Антанты. «Бюллетень» ЕТА отражал еврейские национальные интересы, но не был органом исключительно Сионистской партии.

До ноября 1923 г. новостное агентство по-прежнему называлось Еврейским корреспондентским бюро. Затем название было изменено на Еврейское телеграфное агентство (ЕТА). Изначально ЕТА имело два офиса — в Лондоне и Нью-Йорке. К 1926 г. число офисов в разных странах выросло до шести — в Париже, Варшаве, Берлине, Иерусалиме, Лондоне и Нью-Йорке, а число корреспондентов — до 146. Корреспондентами в основном становились беженцы из Восточной Европы. Корреспонденты были разбросаны по всему миру, с готовностью принимали предложение журналистской работы и распространяли новости о трудном положении еврейской диаспоры после Первой мировой войны и революции в России, и в особенности о проблемах их собратьев из Восточной Европы, как остающихся в Восточной Европе, так и находящихся в Палестине или прочих странах. К 1926 г. число читателей достигло 10 миллионов. Одним из подписчиков в Берлине был Семен Дубнов[3]. Каждый из офисов выпускал «Ежедневный бюллетень» на соответствующем языке. В Берлине «Бюллетень» выходил на трех языках — немецком, русском и идише. Немецкоязычный «Бюллетень» назывался «Korrespondenzblatt der Juedischen Telegrafenagentur»[4]. Он распространял новости со всего еврейского мира и был источником информации для самых разных газет. Начиная с 1924 г. нью-йоркский офис публиковал «The Jewish Daily Bulletin». В Европе «Бюллетень» выходил через день. Лондонский выпуск «Бюллетеня» печатался на гектографе и обычно выходил на 6–8 страницах. Новости передавались по телеграфу, почтой или курьером. Основное внимание в ново-

стях уделялось мегаполисам, столицам и городам с высокой плотностью еврейского населения во всем мире, таким как, например, Вильно.

Берлинское бюро ЕТА

Для еврейских иммигрантов из Восточной Европы, проживавших в Берлине, ЕТА представляло собой новый, транснациональный способ общения, посредством которого еврейские корреспонденты из Берлина ежедневно информировали весь мир о своей жизни. Ежедневные новости из еврейского Берлина в целом и из восточноевропейско-еврейского Берлина в частности — в соотношении примерно один к одному — занимали существенную часть страничного пространства «Бюллетеня». Эти новости шли на равных с новостями из Лондона, Нью-Йорка, Варшавы, Бухареста, Палестины и обладали приоритетом по сравнению с новостями из Вены, Будапешта, Риги. С 1922 по 1933 г. берлинский офис на Айзензанштрассе, 6, в районе Халензее официально возглавлял журналист и писатель Михаэль Вурмбранд. Офис был основан Михаэлем совместно с его женой Фанни. Михаэль Вурмбранд был уроженцем габсбургской Буковины. Он родился в 1879 г. в семье, придерживавшейся хасидских традиций, в Садагоре, рядом с Черновцами, знаменитыми своей династией Ружинеров. Вурмбранд получил немецкое и еврейское образование. Перед Первой мировой войной он был редактором «Czernowitzer Allgemeine Zeitung». Во время войны он был иностранным корреспондентом немецких и австрийских газет в Копенгагене и Стокгольме. После войны Вурмбранд стал редактором русскоязычной эмигрантской ежедневной газеты «Голос России» (1920–1922), не владея при этом русским языком. С 1933 по 1938 г. он был представителем ЕТА в Праге, а с 1938 по 1940 — в Париже. Осенью 1940 г. он перебрался в США, где поселился в Нью-Йорке и писал для немецкоязычного еврейского эмигрантского журнала «Aufbau». Михаэль Вурмбранд умер в Нью-Йорке в 1952 г.[5]

Русско-еврейский журналист Гершон Свет оставил следующие воспоминания о Вурмбрандах и офисе ЕТА в Берлине в 1920-х гг.:

«В ранние годы Веймарской республики Берлин в одночасье стал всемирным еврейским центром <...> В период до пришествия

Гитлера к власти в Берлине проживали примерно 175 тыс. евреев, из которых 40 тыс. были иммигрантами из Польши, Литвы, России и т. д. Наступление таких праздников, как Роша Шана и Йом Кипур было заметнее на улицах Берлина, чем здесь, в Нью-Йорке, где в десять раз больше евреев. В те дни Еврейское телеграфное агентство играло роль своего рода посольства мирового еврейства. Начальство ЕТА часто посещало Берлин. Но большая часть работы лежала на плечах Михаэля Вурмбранда и его жены Фанни, которая была ценным сотрудником и поистине разделяла все радости и печали»[6].

Как человек восточноевропейской еврейской ментальности и с современным немецким образованием, Михаэль Вурмбранд, казалось, был идеальным посредником в еврейском Берлине тех лет. Он говорил, читал и писал на идише. Дом Вурмбрандов на Дюссельдорферштрассе в западном Берлине был теплым и гостеприимным местом встречи еврейских иммигрантов — писателей, журналистов, общественных деятелей[7]. Многие известные еврейские журналисты-эмигранты и политики из Восточной Европы публиковались в еврейской прессе по всему миру и, тем самым, сотрудничали с ЕТА. Одним из них был Гершон Свет, корреспондент варшавской идишистской газеты «Хайнт». Также следует перечислить Рафаила Абрамовича из «Социалистического вестника», Лазаря Хазановича из «Поалей Цион», сотрудничавшего в американской левосионистской газете «Ди цайт», Александра Квашина (настоящее имя — Цви Авербух), сотрудничавшего в нескольких советских журналах на идише и ставшего впоследствии редактором московского «Дер эмес», знаменитого литературного критика Исидора Эльяшева (Бал-Махшовеса) — главу издательского дома «Клал», Бенциона Каца — представителя издателя Абрахама Стибеля, Моше Кляйнмана — редактора официального сионистского органа «Ха-Олам», Якоба Клинова, писавшего для идишистского «Моргн-журнала» (Нью-Йорк), «Хайнт» (Варшава), «Идише штиме» (Ковно) и «Идише цайтунг» (Буэнос-Айрес), Якова Лещинского — иностранного корреспондента нью-йоркской «Форвертс», Берл Локер из правого крыла «Поалей Цион», С. Лырик (вероятнее всего — Арн-Леви Риклис), сотрудничавшего во множестве газет, левого сиониста Мелеха Ной-Ньюштадта[8].

Берлин — иммигрантский центр

Берлин, столица Пруссии и побежденной Германской империи, стал столицей демократической Веймарской республики. Поглотив к 1920 г. пригороды, город существенно вырос. Результатом стало удвоение населения в период с 1919 по 1925 г. — за это время население выросло с 1,9 до 4 миллионов жителей. Большое число иммигрантов и принесенная ими космополитичная культурная жизнь превратили Берлин в мегаполис. Примерно 44 тыс. (25,4%) из 173 тыс. евреев Берлина были приезжими из Восточной Европы. Согласно переписи 1925 г., по меньшей мере 20% от полумиллионного еврейского населения Германии приехали из Восточной Европы. Из них половина были уроженцами Галиции и прочих восточных провинций габсбургской империи, а вторая половина — из Российской империи[9].

«Русский Берлин» уже стал легендой и вполне определенным научным термином. История евреев Берлина является популярной темой исторических исследований. Русская и еврейская общины Берлина были культурно переплетены друг с другом. Начиная с погромов 1881 г. в России и вплоть до пришествия национал-социалистов к власти в январе 1933 г. Берлин был пристанищем для евреев, спасающихся от царизма. 1920-е гг. и начало 1930-х были периодом расцвета русско-еврейского Берлина. В лингвистическом отношении русско-еврейский Берлин функционировал на четырех языках: русском, идише, иврите и немецком. Русско-еврейский Берлин отражал все культурно-исторические феномены и направления, привезенные иммигрантами из Российской империи или получившие развитие уже в Берлине благодаря присутствию и инициативе этих иммигрантов: пресса, издательское дело и книги, организации и институты, общественные мероприятия.

Иммигранты, сформировавшие русско-еврейский Берлин и оставившие в нем свой след, были интеллектуалами — политиками, учеными, юристами, писателями, людьми искусства, они имели европейское образование и творили в пространстве европейской культуры, менталитета и политических идеологий. Их знание немецкого языка сильно различалось. Для большинства из них не представляло сложности понимать немецкий, поскольку он был очень близок к их разговорному идишу. Немецкий также

входил в курс их школьного образования в России. Помимо этого, многие из них учились в немецких университетах и получали там ученые степени.

Русско-еврейский Берлин был по сути своей эфемерным явлением. В течение ряда лет он представлял собой, пользуясь термином Гуссерля, *Lebenswelt* — самостоятельный жизненный мир и свою общественную среду. Лишь в незначительной степени этот мир превратился в гибридную городскую культуру. Для большинства мигрантов Берлин был первой остановкой после границы и местом встречи с Западом. В мемуарах Берлин предстает искусственным миром внутри столицы молодой Веймарской республики, которую война оставила в состоянии поражения, депрессии и экономического кризиса. Тем не менее, в этом искусственном мире обездоленные и лишенные родины интеллектуалы нередко достигали в своей деятельности исключительных результатов. Берлин превратился в центр благотворительных организаций, занимавшихся помощью евреям из Восточной Европы и прочими международными общественными и политическими инициативами. В контексте современной еврейской истории русско-еврейский Берлин представляет собой весьма интересный способ существования в диаспоре.

ЕТА в Берлине, 1923–1924 гг.

ЕТА было одной из международных инициатив, в которых беженцы из Восточной Европы приняли активное участие. ЕТА было очень эффективным средством коммуникации. Ежедневные новости ЕТА поставляли больше новостей из жизни русско-еврейского Берлина, чем любое другое еврейское средство массовой информации.

«Ведущие берлинские ежедневные газеты, несмотря на то, что их издателями и редакторами были евреи, публиковали очень мало новостей о еврейской жизни даже в Германии, не говоря уж о прочих странах. В Германии не существовало газет на идише. Те, кто не читали варшавских ежедневных газет на идише — “Хайнт” и “Момент” — которые приходили в Берлин на следующий день после публикации, могли в некоторой мере ознакомиться с событиями еврейской жизни, читая “Juedische Rundschau” или два неси-

онистских еженедельника — “Juedische-Liberale Zeitung” и “Zentral-Verein Zeitung”, источником новостей для которых служил «Бюллетень» ЕТА. В то время, в начале двадцатых годов, ЕТА находилось на пике»[10].

Вместе с тем, еврейская пресса фильтровала и сокращала новости, получаемые от ЕТА, и публиковала меньше новостей о русско-еврейском Берлине, чем «Бюллетень» агентства. «Бюллетень» публиковал сообщения о событиях в иммигрантской среде. Он извещал о деятельности благотворительных и прочих еврейских организаций, адресованной беженцам из Восточной Европы, о собраниях и конференциях этих организаций. ЕТА, более чем любой другой образчик немецкой еврейской прессы, было в курсе надгосударственных проектов и инициатив — общественных, политических, экономических и культурных. Более того, ЕТА раньше и последовательнее других стало освещать рост антисемитизма, фокусируя при этом внимание на еврейских иммигрантах из Восточной Европы.

Первые два года сообщения ЕТА из Берлина отражали двойственную ситуацию и резкое изменение экономических условий жизни еврейских иммигрантов в Берлине: положительное влияние благоприятного иммиграционного законодательства Германии и низкой стоимости жизни в этот период из-за высокого уровня инфляции немецкой марки, негативное влияние политической нестабильности — угрозы переворотов, исходящие с разных сторон, погромов и депортации восточноевропейских евреев, экономические изменения конца 1923 г., денежная реформа и введение немецкой «рентной марки» (Rentenmark). Темами сообщений этих двух лет были иммиграция, права меньшинств, благотворительная работа и меры по обустройству еврейских беженцев и колонистов по всему миру — в Палестине, Аргентине, Советском Союзе. ЕТА сообщало о погромах, многочисленных условиях и ограничениях при приеме евреев в европейские университеты, о Национальном строительстве в Палестине, мероприятиях и конференциях сионистских организаций и прочих политических групп. Темами сообщений из Берлина были еврейская жизнь в городе и стране, политика в отношении евреев и антисемитизм в целом, убийство Вальтера Ратенау, преследование немецкого интеллектуала еврейского происхождения Максимилиана Хардена, проблема имми-

грации из Восточной Европы — отражалось как вмешательство национал-социалистов, так и подходы к этой проблеме, предлагавшиеся с еврейской стороны, изгнание восточноевропейских евреев из Баварии и из Берлина, запрет евреям находиться на острове Боркум в Северном море, погром ноября 1923 г. в Берлине в еврейском районе Шёненфиртель, погромы в других местах в Германии, новости об известных евреях, в основном ученых, писателях, людях искусства.

Особое внимание уделялось ЕТА новостям об организациях, партиях, конференциях и культурной жизни восточноевропейских евреев-иммигрантов в Берлине. Роль своего рода дипломатического представительства мирового еврейства и непредвзятого политического представителя интересов всемирной еврейской диаспоры проглядывает в многочисленных сообщениях о международных еврейских организациях с восточноевропейскими корнями, имевших штаб-квартиры в Берлине, а также в новостях об идее создания Всемирного еврейского университета, занимавшей умы ряда выдающихся ученых, проживавших в Берлине.

Международные организации и конференции в Берлине в 1923–1924 гг.

Берлин в год галопирующей инфляции был не только центром еврейского книгоиздания на русском, идише и иврите, но и магнитом для еврейских организаций. Благодаря своему географическому расположению между Востоком и Западом и низкой стоимости жизни, Берлин был исключительно удобным местом для проведения всяческих мероприятий.

«Международные еврейские организации, такие как “Джойнт”, ОРТ, ОЗЕ, ХИАС, “Эмигдирект” и т. п. имели свои европейские представительства именно в Берлине. Из-за низкой стоимости жизни во время инфляции, а также позже, после стабилизации немецкой марки, Исполнительный комитет Сионистской организации проводил свои собрания в Берлине. Занимаемое “Бнай Брит” здание номер 10 по Клайсштрассе имело большие залы и прилегающие к ним комнаты, и в нем удобно было проводить конференции с сотнями участников. Прочие еврейские организации также проводили свои мероприятия в Берлине»[11].

Штаб-квартира Всемирной сионистской организации располагалась в Берлине с 1911 по 1924 г. Ассамблеи Большого исполнительного комитета несколько раз проводились в Берлине в период между январем 1923 и декабрем 1924 гг. В 1924 г. в Берлин переехал ОРТ. Первые конференции Всемирного ОРТа проходили именно в столице Германии. ОЗЕ был образован в Берлине в декабре 1922 г. и там были проведены первые его всемирные конференции в августе — сентябре 1923 и 1924 г., вслед за сионистскими конгрессами в Карлсбаде. Исполнительный комитет Всемирной еврейской организации помощи собирался в Берлине в апреле, июне, октябре 1923 г. и в феврале 1924 г. «Эмигдирект» (Объединенный еврейский комитет по эмиграции) — союз ОРТа, ОЗЕ и Всемирной еврейской организации помощи, основанный в 1921 г. в Праге, проводил в Берлине пленарные заседания в мае 1923 г., в конце февраля и летом 1924 г. и был заново сформирован здесь в феврале 1924 г. Европейская штаб-квартира ХИАС (HIAS — Jewish Sheltering and Immigrant Aid Society of America — Еврейское американское общество помощи эмигрантам) была расположена в Берлине. Всемирная организация «Тарбут» была основана в марте 1923 г. и в мае того же года провела конференцию в столице Германии. Секретариат рабочей Палестины был основан в Берлине в октябре 1923 г. Сионистская организация «Итахдут» — союз «Цеирей Цион» и «Ха-Поэль ха-цаир», основанная в 1920 г. в Праге, провела здесь третью всемирную конференцию в августе 1922 г. «Хе-Халуц» в январе 1923 г. переехала из Вены в Берлин, организовав в последнем свою вторую всемирную конференцию. «Этот шаг, как говорят, предпринят ввиду того, что большинство сионистских организаций расположены теперь в Берлине»[12]. Штаб-квартира «Мизрахи» располагалась в Берлине с 1918 по 1923 г., вплоть до ее переезда в Иерусалим, и в Берлине же в марте 1923 г. организация провела конференцию. Первая всемирная конференция «Поалей Цион» была проведена в Вене в 1920 г. В августе 1923 г. шестая конференция организации была проведена в Берлине. Всемирная организация «Маккаби», основанная на первом послевоенном Сионистском Конгрессе в Карлсбаде в 1921 г., имела штаб-квартиру в столице Германии. ЕТА (до ноября 1923 г. — Еврейское корреспондентское бюро) публиковало сообщения обо всех этих организациях и их деятельности, освещая события с глобальной

точки зрения и соблюдая нейтралитет в освещении политических конфликтов внутри сионистского движения, например, разногласий между Вейцманом и Жаботинским, возникших во время работы Большого исполнительного комитета в Берлине.

Однако тематика сообщений ЕТА не ограничивалась политическими событиями глобального масштаба. Агентство также сообщало об основании Всемирной организации еврейской статистики Яковом Лещинским, Борисом Бруцкусом и другими в начале апреля 1924 г.[13] или о возрождении Общества еврейской народной музыки, или создании «Юбал» или «Ювал» — союза крупных еврейских книгоиздательских фирм и еврейских композиторов из Восточной Европы под руководством Михаила Гнесина и Юли (Джоэла) Энгеля в Берлине в 1923 г.[14] ЕТА также сообщало о первой конференции Организации иностранных еврейских студентов в конце февраля 1924 г.[15]

Проект Всемирного еврейского университета по сообщениям ЕТА из Берлина и других городов

Ограничения на прием еврейских студентов в университеты новообразованных государств Центральной и Восточной Европы и, прежде других (с 1920) — в столице Венгрии Будапеште, заставляли многих абитуриентов перебираться на Запад. За этим последовала антисемитская реакция шовинистически настроенных австрийских и немецких студентов в университетах Вены, Берлина и прочих. Университет как первейшее учреждение для создания национальной элиты имел особое значение для «малых наций», не имевших образованной элиты, которая бы управляла государством, обществом и экономикой. До войны евреи были частью элит этих стран в области экономики и общественных процессов. Но в период государственного строительства в Европе евреи как меньшинство без собственного государства не имели своих институтов высшего образования. «Бюллетень» ЕТА регулярно сообщал об антисемитских инцидентах в университетах Варшавы, Кракова, Будапешта, Риги. Шаг за шагом евреев исключали из национальных систем университетского образования. Проект современного светского еврейского университета для диаспоры в Европе существовал еще до Первой мировой войны. В столице Российской

империи Санкт-Петербурге ученый и филантроп Давид Гинцбург открыл Высшие курсы востоковедения в 1908 г. В 1913 г. Ассоциация восточноевропейских еврейских студенческих обществ в Западной Европе (в которую, в реальности, могли вступить только бывшие российские подданные), имевшая штаб-квартиру в Берлине, призвала к созданию еврейского высшего учебного заведения в Западной Европе. Ассоциация боролась за национальные права евреев, соревнуясь на этом поприще с Сионистской организацией.

«С введением в немецких университетах квот на русских студентов, создание нового высшего учебного заведения стало основной целью обеих организаций: Сионистская организация изначально предложила создание такого университета в России, но когда это оказалось нереалистичным, стала ратовать за его основание на Западе, предпочтительно в Берлине»[16].

Ассоциация же предпочитала основание еврейского университета во Франкфурте-на-Майне или в Палестине. Но на последнем предвоенном Всемирном сионистском конгрессе осенью 1913 г. делегаты единогласно проголосовали за принятие предложения Хаима Вейцмана и Менахема Усышкина о создании Еврейского университета в Иерусалиме. Начало Первой мировой войны и революция в России прервали реализацию этих планов[17]. Осенью 1918 г. Еврейский университет был основан в Петрограде, но после короткого периода процветания он прекратил свое существование. В том же году был заложен фундамент Еврейского университета в Иерусалиме и в 1925 г. он был открыт как действующий университет. В это же время еврейские ученые из Восточной Европы основали ИВО в Берлине. ЕТА информировало об этих ныне широко известных событиях, а в течение двух предшествовавших лет — с января 1923 по декабрь 1924 — лондонский «Бюллетень» сообщал из Берлина, а также из Нью-Йорка, Данцига, Варшавы и Антверпена о различных планах по созданию еврейских университетов.

Поначалу речь шла даже не столько о создании еврейского университета, сколько о воссоздании Организации восточноевропейских студентов-евреев.

«Берлин (ЕКБ): Клуб восточноевропейских студентов в Берлине был официально открыт 28 декабря [1922 г.]. Присутствовали представители общественных и культурных организаций

города, а также некоторое число еврейских студентов из Германии и прочих стран. Выступающие подняли вопрос о трудном положении еврейских студентов в целом и в Берлине в частности, и призывали к объединению сил для поддержки интеллектуальных лидеров еврейства. Была выражена признательность Всемирной еврейской организации помощи и Лондонской федерации украинских евреев, сделавших возможным открытие клуба»[18].

Всемирная еврейская организация помощи была созвана летом 1920 г. Комитетом еврейских делегаций на Парижской мирной конференции. Организация инициировала сбор средств и оказание помощи жертвам войны, погромов и революций в Восточной Европе. Председателем организации был Лео Моцкин. Лондонская федерация украинских евреев была родственной организацией «Мизрех-Йидишн хисторишн архив» (Исторический архив восточных евреев) в Берлине. Обе организации защищали интересы еврейских беженцев с Украины и занимались документированием истории погромов на Украине в 1918–1920 гг. Украинские евреи представляли собой мощное землячество среди еврейских иммигрантов из Восточной Европы. Обе организации спонсировали Союз восточноевропейских студентов-евреев в Веймарском Берлине. Через две недели после выхода статьи о студенческом клубе, «Бюллетень» вышел с сообщением из Нью-Йорка (через Еврейское корреспондентское бюро) о проекте основания Факультета иудаики в литовском университете под заголовком «Эйнштейн и Дубнов будут администрировать субсидию Ковенскому университету».

«Несколько грантов были выделены на эти цели Комиссией «Джойнта» по культуре, в дополнение к ежемесячному бюджету на деятельность в сфере культуры, в среднем равном 50 000 долларов в месяц. Субсидия в 7500 долларов, выделенная в рамках проекта Ковенскому университету, в котором позиции заведующих кафедрами еврейской литературы, еврейской истории и семитских языков все еще вакантны, связана с именами профессора Альберта Эйнштейна и доктора Семена Дубнова. Некоторое время назад профессор Эйнштейн и доктор Дубнов выразили желание принять участие в работе Ковенского университета, в особенности его еврейских факультетов. Таким образом, 7500 долларов были

выделены Ковенскому университету при условии, что профессор Эйнштейн и доктор Дубнов будут распоряжаться фондами...»[19]

В сообщении упоминается еще один спонсор объединения интеллектуальных ресурсов для создания еврейской элиты и еврейского университетского образования — Распределительный комитет «Джойнт», благотворительная организация, основанная американскими евреями во время Первой мировой войны для помощи беженцам из Восточной Европы. Университет Литовской республики в Каунасе (ЕТА использовало прежнее название города во времена Российской империи и с идишским произношением) уже в 1922 г. был под вопросом в качестве заведения для развития программы по иудаике. Именно в 1922 г. историк Шимон Дубнов, эмигрировав из Советской России, прибыл в столицу Литвы. Он был приглашен еврейскими представителями в правительстве — евреи в Литве еще имели собственную культурную автономию со своим министерством и Национальным советом — для того, чтобы возглавить кафедру еврейской истории в Каунасском университете. Будущий авторитарный президент и политик, принадлежавший националистической партии «Таутиникай», — Аугустинас Вольдемарас, бывший в то время деканом факультета общественных наук Каунасского университета, рассказал Дубнову о распрях вокруг проекта факультета иудаики. У Дубнова возникло ощущение, что сам Вольдемарас был против «насильственного» проекта[20]. Всего два месяца спустя Дубнов решил покинуть Каунас и перебраться в Берлин. По воспоминаниям его дочери, Софии Дубновой-Эрлих, «условия проживания в литовской столице слабо сочетались с реализацией его крупномасштабных научных и литературных планов», а «привлекательные стороны профессиональной карьеры в Литве потускнели»[21]. Сам Дубнов в мемуарах (написанных более десятилетия спустя в Риге) подчеркивал, прежде всего, мелкие партийные распри с обеих — литовской и еврейской — сторон в Каунасе, между либералами и националистами, между гебраистами и идишистами. Во-вторых, он стоял перед дилеммой как ученый: с одной стороны, он был приглашен и окружен почетом в литовской столице в ожидании, что будет преподавать в кругу единомышленников; с другой стороны — он осознавал, что сможет исполнить свою «священную обязанность» — опубли-

ковать свой opus magnum на разных языках — только в Берлине с его библиотеками и университетом, а не в Каунасе. Дубнов получал письма от берлинских книгоиздателей с предложениями о публикации его десятитомной «Всемирной истории еврейского народа» на четырех языках (русском, немецком и обоих еврейских языках)[22]. Однако, согласно «Бюллетеню» ЕТА, беженец Дубнов, уже находясь в Берлине, все еще проявлял интерес к заведованию кафедрой еврейской истории в Каунасском университете при поддержке Альберта Эйнштейна, который в это время участвовал в попытках создания еврейских университетов для восточноевропейских еврейских студентов в различных местах. Он поддержал основание сионистами Еврейского университета в Иерусалиме, а также создание ИВО в Берлине. Эйнштейн начал сбор средств для Еврейского университета еще в 1921 г., в 1925 г. вошел в Попечительский совет университета и стал основателем и председателем Академического комитета. Вместе с Дубновым и другими он являлся почетным сопредседателем совета ИВО. Но эта деятельность не помешала ему участвовать в проекте создания прочих центров академической иудаики в Восточной и Центральной Европе. Относительно интереса Дубнова к профессорской позиции следует заметить, что не только еврейские студенты, но и ученые-беженцы из России также искали места для работы, учебы и исследований в университетах Европы.

Почти год «Бюллетень» не публиковал сообщений о проектах основания центров светской иудаики в университетах Европы. Между тем, Веймарская республика была потрясена гиперинфляцией, а еврейский Берлин — погромами в районе Шёненфиртель. Немецкий капитал потерял свою привлекательность для иммигрантов из Восточной Европы. Жизнь стала дорогой и небезопасной. 3 января 1924 г. ЕТА сообщило о появлении движения за количественное ограничение приема евреев в учебные заведения Германии. В конце февраля ЕТА информировало о первой послевоенной Конференции иностранных еврейских студентов в Берлине. На этой конференции проект «Еврейской высшей школы» фигурировал как основная тема.

«Берлин, 26 февраля. (Еврейское телеграфное агентство.) Конференция иностранных еврейских студентов в Германии откроется здесь завтра под патронажем Союза еврейских студентов.

Профессор Альберт Эйнштейн и профессор Семен Дубнов, Почетные президенты Союза еврейских студентов, выступят с приветственными речами. Профессор Отто Варбург выступит по проблеме еврейской высшей школы. Также будут выступления о работе по оказанию помощи студентам и по вопросу созыва Всемирного конгресса еврейских студентов»[23].

Из этого сообщения мы получаем первые сведения об организационной структуре восточноевропейского еврейского студенчества в Германии после Первой мировой войны. Иностранные студенты-евреи, преимущественно из Восточной Европы, были организованы под крышей Союза еврейских студентов в Германии. Три еврейских ученых, два из Германии и один из России, Альберт Эйнштейн, Отто Варбург и Семен Дубнов, поддерживали студенчество. Из мемуаров Дубнова мы знаем, что еще в 1890-е гг. в Одессе он помогал еврейским студентам из Восточной Европы получить современное светское образование. Ботаник Отто Варбург заведовал кафедрой в университете Фридриха-Вильгельма с 1892 г. Он был сионистом-прагматиком и в 1911–1920 гг. являлся третьим президентом Всемирной сионистской организации. Помимо строительства еврейской высшей школы, среди задач Союза иностранных еврейских студентов также были помощь студентам и планирование первого всемирного конгресса еврейских студентов. Несколько дней спустя ЕТА продолжило освещение конференции статьей под заголовком «Профессор Эйнштейн о необходимости еврейских университетов в Палестине и диаспоре». Профессор Дубнов не принимал участия в конференции из-за болезни. Он прислал обращение к конференции и пожелал всяческих успехов.

«Профессор Альберт Эйнштейн <...> призвал еврейских студентов сохранять свою национальную идентичность. Он подчеркнул необходимость создания университетов в Палестине и в диаспоре. Он приветствовал стремление еврейских студентов к самоорганизации»[24].

Согласно сообщению, на конференцию прибыли делегаты из всех частей Германии, представители различных еврейских организаций и просто многочисленные посетители. С приветственными речами выступили профессор Борис Бруцкус (ОРТ), Юлиус Гуттманн (Тарбут), Берл Локер (Поалей Цион), Моше Клейнман (Ха-Олам) и другие. В присутствии представителей

еврейских организаций, в том числе имеющих восточноевропейское происхождение, Эйнштейн не стеснялся выражать симпатию идеям создания еврейских университетов как на исторической родине, так и в диаспоре.

Под заголовком «Профессор Отто Варбург говорит, что еврейские университеты — не утопия», «Бюллетень» продолжал свой репортаж:

«На сегодняшнем заседании Конференции иностранных еврейских студентов профессор Отто Варбург выступил по вопросу создания еврейских университетов в Палестине и диаспоре. По его словам, существует немного возможностей для открытия таких университетов в Европе. Пожалуй, первыми кандидатами являются приграничные районы, такие города, как Данциг и Мемель, которые были бы в пределах легкой досягаемости для еврейских студентов из Восточной Европы.

Также можно рассмотреть вариант еврейского университета в Швейцарии. Средства для основания таких университетов, — продолжал он, — следует в основном искать в Америке. Уже предприняты шаги в этом направлении, в особенности с целью заручиться поддержкой разных профессиональных групп для создания соответствующих их сферам деятельности факультетов.

Профессор Варбург полагает, что еврейским университетам не будет дано право проводить государственные экзамены, но, скорее всего, будет позволено выдавать дипломы, поскольку еврейские университеты наверняка будут по статусу не ниже государственных. План создания еврейских университетов, — заключил он, — не является утопией, даже если на его реализацию потребуются годы.

Он призвал еврейских студентов повсюду распространять идею еврейских университетов»[25].

Два дня спустя ЕТА завершило освещение конференции, проинформировав читателей о ее резолюциях: 1) создание фонда помощи студентам; 2) выражение протеста против введения квот на прием еврейских студентов «в нескольких европейских странах» и «против агитации за введение таких квот, имеющей место в Германии»; 3) оказание поддержки университету в Палестине и идее создания «еврейских высших школ» в диаспоре[26]. В сообщении о речи Отто Варбурга определились контуры проекта

еврейского университета в диаспоре. План создания факультета иудаики в Каунасском университете больше не упоминался. «Вольный город Гданьск» и Мемель, находившиеся на восточноевропейском пограничье под контролем Лиги Наций, предлагались как возможные места создания еврейского университета. Обсуждались и прочие города, а также проблема сбора необходимых средств. ЕТА внимательно отслеживало развитие проектов по созданию академической иудаики среди европейской диаспоры, инициируемых в Берлине в основном еврейскими студентами и еврейскими учеными из Восточной Европы, что вытекало из их жизненных потребностей: они были отчислены и уволены из университетов в своих странах и теперь им грозили нищета и антисемитизм в немецком изгнании. Поскольку цели проектируемых еврейских университетов были прежде всего практические, в них не было партийно-политической подоплеки. Но планирование университета на восточноевропейском пограничье вступало в идеологический конфликт с сионизмом с его целью построения национального государственного университета в Палестине, а также имело противоречия с рядом национальных движений в восточно- и центральноевропейском пограничье.

Из следующего сообщения ЕТА несколько недель спустя под заголовком «Немецкий как язык преподавания в Еврейском университете» мы узнаем следующие детали о проекте еврейского университета в диаспоре:

«Данциг, 13 апреля. (Доставлено почтой от корреспондента ЕТА.) Официальные сообщения, полученные в связи с проектом создания Всемирного еврейского университета в Вольном городе Данциг, гласят, что на последнем заседании Комиссии по интеллектуальному сотрудничеству при Лиге Наций под председательством профессора Анри Бергсона было принято решение в пользу создания университета в Данциге. Представитель Испании предложил построить университет в Испании и пообещал, что испанское правительство выделит для строительства место и ежегодную субсидию. После рассмотрения предложения комиссия решила его отвергнуть.

Было также решено, что языком преподавания в университете будет немецкий. Комиссия из семи человек, включая профессора

Альберта Эйнштейна, будет назначена для руководства дальнейшими работами по созданию университета»[27].

С течением времени упоминаемое ЕТА название проекта поменялось с «факультетов иудаики» в европейских университетах на «еврейские высшие школы» в диаспоре, а затем на «Всемирный еврейский университет». Уровень принятия решений также поменялся. Из-за политического статуса предполагаемого месторасположения университета в процесс была вовлечена Лига Наций. Альберт Эйнштейн продолжал участвовать и играть важную роль в проекте. В рамках Лиги Наций ответственность за проект взяла на себя Комиссия по интеллектуальному сотрудничеству. Президентом комиссии был не кто иной как Анри Бергсон — знаменитый французский философ польско-еврейского происхождения по отцовской линии. Проект Всемирного еврейского университета стал предметом международной политики. Примечательной деталью было то, что языком преподавания должен был стать немецкий. Причины не объяснялись. Помимо престижа немецкого языка в качестве lingua franca академического мира, решение могло быть своего рода уступкой Данцигу как городу немецких традиций, где немецкий был государственным языком. Проект казался хорошо спланированным. Но две недели спустя читатели «Бюллетеня» ЕТА были разочарованы. Из статьи под заголовком «Проект Всемирного еврейского университета: Министр образования Данцига против того, чтобы город стал месторасположением университета» читатели узнали, что Вольный город Данциг отклонил проект.

«Варшава, 25 апреля. (Доставлено почтой от корреспондента ЕТА.) В связи с решением Комиссии по интеллектуальному сотрудничеству при Лиге Наций в пользу создания в Данциге Всемирного еврейского университета, «Lodzer Togblatt» опубликовало интервью с сенатором доктором Странком, Министром образования и искусств Вольного города Данциг, в котором он говорит:

Несколько недель назад Сенатом Данцига была получена от сэра X. МакДоннела, Верховного комиссара Лиги Наций по делам Вольного города, копия меморандума, поданного господином Докторовичем в секретариат Лиги Наций, на тему университета для еврейских студентов. Секретариат Лиги Наций хотел бы через Верховного комиссара узнать мнение Сената Данцига об этом проекте.

Сенат отклонил план основания такого университета на территории Вольного города на том основании, что в городе уже существует Данцигская техническая высшая школа, которая имела бы моральные и практические возражения против существования второй высшей школы. Сенат также отметил, что Техническая высшая школа в Лангфуре [район Данцига] не накладывает никаких ограничений на прием еврейских студентов, и в заключение выразил желание, чтобы представитель Вольного города Данцига был приглашен в Женеву на рассмотрение там аналогичного предложения господина Докторовича. К удивлению Сената, приглашения не последовало»[28].

За этим сообщением последовали новости с Всемирного конгресса еврейских студентов в Антверпене под заголовком «Цель — национальная организация, а не борьба с антисемитизмом». Временный исполнительный комитет Всемирного союза еврейских студентов, проводивший первый Всемирный конгресс еврейских студентов, выпустил заявление о целях конгресса. Среди таковых значилась организация еврейских студентов с целью способствовать национально-культурному сотрудничеству между ними. Комитет был заинтересован как во Всемирном еврейском университете, так и в Еврейском университете в Палестине.

«Еврейский народ <...> во время и после войны был признан как нация, и ее права были закреплены международными соглашениями, касающимися как Палестины, так и тех стран, где велика концентрация еврейского населения <...> Всемирный союз еврейских студентов <...> будет представлять консолидированное мнение еврейских студентов относительно проекта Лиги Наций по созданию еврейского университета в Данциге или Испании и будет содействовать возведению Еврейского университета и университетской библиотеки в Иерусалиме»[29].

Кто был этот «господин Докторович», приславший меморандум в Лигу Наций о еврейском университете в Европе? Переписка между Генрихом Докторовичем и Альбертом Эйнштейном в 1924 г. (март — июль) и статья в сионистской берлинской газете «Juedische Rundschau», написанная по материалам сообщений ЕТА, отвечают на этот вопрос. Генрих Докторович был финансистом из Варшавы, у которого возникла идея университета для еврейских студентов в диаспоре. Идея возникла из-за

растущего антисемитизма в Европе, приведшего к исключению студентов-евреев из университетов. Он с новыми силами занялся реализацией своей идеи после того, как проект о введении квот на еврейских студентов в польских университетах поступил на рассмотрение в Сейм. В декабре 1923 г. Докторович выслал меморандум президенту Лиги господину Саландре. В начале следующего года господин Саландра ответил ему, что передал меморандум в Комиссию по интеллектуальному сотрудничеству. Комиссия склонялась к идее «Université Universelle» (Всемирного университета) в Испании. Но Докторович настаивал на «Academie Israélite des Sciences Universelles» (Всемирной еврейской академии наук). К тому моменту он уже преуспел в получении земельного надела в 250 тыс. кв. м для университета в Оливе. Муниципалитет Оливы согласился на том условии, что строительные работы начнутся не позднее чем через три года. Докторович привлек инженера для проектирования здания университета с квартирами профессуры и студенческим общежитием. В начале апреля он приезжал в Женеву на переговоры с представителями Лиги Наций и приглашал Эйнштейна присоединиться к нему[30]. Эйнштейн поддержал проект Докторовича. В апреле 1924 г. они встретились в Берлине, когда Докторович возвращался из Женевы в Варшаву. Комиссия в конце-концов одобрила проект. В следующем письме спонсор и *spiritus rector* Всемирного еврейского университета жаловался на атаки по поводу «Академии» в диаспоре как со стороны антисемитов, так и сионистов. Эти нападки приостановили дальнейшее развитие проекта. «Juedische Rundschau» проинформировала о проекте еврейского университета в Данциге, но в конце статьи редактор-сионист отверг эту идею как вступающую в конфликт с созданием Еврейского университета в Иерусалиме[31].

Из писем Докторовича становится известно, что Отто Варбург вышел из проекта по созданию университета. В письмах упоминаются ученые из Великобритании, Франции и Германии, которых следовало бы привлечь в совет университета. Одним из упомянутых был Анри Бергсон[32]. В течение следующих двух месяцев Докторович вел переговоры в Данциге. Проект в Оливе зашел в тупик по причине антисемитских настроений в Сенате Данцига. Тем не менее, Докторович предложил созвать комиссию

по поводу университетского проекта в Польше[33]. В последнем письме из переписки Эйнштейна с варшавским коммерсантом снова обсуждается Каунас как подходящее место для университета. Но Докторович не был в этом уверен. Он предпочитал Карлсбад или Плзень для «Academie Israélite». «Литва еще не является консолидированным государством», — писал он. А Богемия дала пристанище как русскому, так и украинскому иммигрантскому университету. Он предложил связаться с министром иностранных дел Чехословакии Бенешем[34].

Последнее письмо Докторовича Эйнштейну было выслано 8 июля 1924 г. В ноябре того же года проект все еще был предметом общественного обсуждения. В статье под заголовком «Движение к квотам во Франкфурте» ЕТА сообщало:

«Берлин, 10 ноября. (Доставлено почтой от корреспондента ЕТА.) Немецкий национальный союз студентов во Франкфурте подал серию требований в Исполнительный комитет Студенческого союза университета: 1). Каждый семестр составлять официальную статистику числа студентов еврейского происхождения (расы), обучающихся во Франкфуртском университете. 2). Не позволять иностранным студентам еврейского происхождения (расы) поступать в университет. 3). Студенты, являющиеся гражданами стран — бывших союзников Германии — Болгарии, Австрии, Турции и Венгрии — должны пользоваться теми же правами, что и немецкие студенты. 4). Франкфуртские студенты с возмущением относятся к плану создания еврейского университета в Данциге. Все германские студенты призываются помешать реализации этой схемы»[35].

Шовинистически настроенные немецкие студенты включили проект в арсенал своих антисемитских требований. Это значит, что проект все еще имел общественное значение несмотря на то, что план создания Еврейского университета в Вольном городе Данциг пал жертвой националистической политики. 13 декабря 1924 г. Семен Дубнов записал в своем дневнике:

«Третьего дня был вместе с д-ром Койгеном у Эйнштейна, который пригласил нас, чтобы поговорить о давнишней идее еврейского университета в Европе*. Я предложил ограничиться созданием маленького ядра университета — педагогической высшей школы. Эйнштейн предложил нам выработать план и составить комис-

сию для этой цели. [*В то время явился к Эйнштейну, Койгену и ко мне какой-то прожектор, богатый польский еврей Докторович и преложил построить еврейский университет на участке земли, который готов пожертвовать в Данциге или в Чехословакии. Наш визит у Эйнштейна был отчасти связан с этим проектом, который потом не осуществился]»[36]

Не только студенты, но и еврейские ученые, берлинские беженцы из Восточной Европы страдали от национальных ограничений в университетах. Лишь немногим из них, таким как Борис Бруцкус из Русского научного института, удавалось получить академическую работу[37]. Другие, как Алексей Гольденвейзер, довольствовались преподаванием в русских средних школах и курсах для взрослых[38]. Философ Давид Койген, получивший докторскую степень в Университете Берна и публиковавшийся на немецком, тщетно пытался получить звание приват-доцента, не говоря уже о позиции в немецком университете[39]. Но идея еврейского университета все еще была жива. В ноябре 1926 г. «Juedische Rundschau» сообщила об интервью, которое журналисты взяли у ректора Литовского государственного университета профессора Мыколы Биржышки. Он сожалел о провале проекта создания факультета иудаики в Каунасском университете с Семеном Дубновым в качестве декана. Он предлагал реанимировать проект[40]. Ни факультет иудаики Каунасского университета, ни европейская «Academie Israélite», ни Всемирный еврейский университет основаны не были, но проект был реальностью и находился на повестке дня ЕТА в течение нескольких лет наряду с Еврейским университетом в Палестине. Всемирный еврейский университет был одним из международных проектов, спонсором которых выступала эта глобальная среда коммуникации.

Перевод с английского
Е. О. Будницкого

Примечания

[1] *Laqueur Walter.* The History of Zionism, London; New York, 2003. P. 353–358; *Schechtmann Joseph*, *Benari Yehuda*. History of the Revisionist Movement. Tel-Aviv 1970. V. 1. P. 21, 24 (прим.); *Nicosia Francis R.* Revisionist Zionism

in Germany (I). Richard Lichtheim and the Landesverband der Zionisten-Revisionisten in Deutschland, 1926–1933//LBY 31 (1986). P. 209–240, здесь: С. 209 (прим.).

[2] Относительно политической позиции ЕТА Вурмбранд писал Манфреду Георгу, биографу Теодора Герцля: «Природа беспристрастного информационного агентства не позволяет публиковать обзоры книг с привычными оценками; мы должны придерживаться кратких сообщений с цитатами» (Михаэль Вурмбранд — Манфреду Георгу, Берлин, 29 февраля 1932. Deutsches Literaturarchiv Marbach No. 75.819).

[3] *Дубнов С. М.* Книга жизни. Материалы для истории моего времени. Воспоминания и размышления. СПб., 2004. С. 557, 565, 570.

[4] «Бюллетень» ЕТА еще не становился предметом исторического исследования. Берлинский «Бюллетень», видимо, утерян (в распоряжении автора есть только немецкоязычные экземпляры 1926 г.); англоязычный лондонский «Бюллетень» находится в «Wiener Library» в Лондоне, в Германии есть копии «Бюллетеня» в архиве «Institut für Zeitgeschichte» в Мюнхене и копии копий в библиотеке Франкфуртского университета.

[5] Его литературное наследие состоит из пьес и эссе: «Unfruchtbare Seelen» [Пустые души] (1910), «Tagesirrlicht» [Мерцающий свет] (1913), «Die Karawane» [Караваны] (1923), «Die Leuchte» [Светило] (1928), «Die Amazone» [Амазонка] (рукопись, 1943), «Der Jungbrunnen» [Молодой фонтан] (рукопись, 1946), «Citizen of the Universe» [Гражданин Вселенной] (рукопись, 1940) (Michael Wurmbrand. The Man and His Work, with an introduction by Dr. Nachum Goldmann / Ed. Kurt Grossmann, Phil. Library, New York, 1956).

[6] *Swet Gershon.* With the Wurmbrands in pre-Hitler Berlin//Michael Wurmbrand. The Man and His Work. P. 17–21, здесь с. 18 (прим.).

[7] Ibid. P. 20.

[8] *Adler-Rudel Salomon.* Ostjuden in Deutschland, 1880–1940. Tuebingen 1959. S. 107; Estraikh Gennady. Vilna on the Spree: Yiddish in Weimar Berlin//ASCHKENAS 16 (2006). № 1. P. 103–127, здесь С. 116 (прим.).

[9] *Adler-Rudel Salomon.* Ostjuden in Deutschland. S. 165 (прим.).

[10] *Swet Gershon.* With the Wurmbrands. P. 17 (прим.).

[11] Ibid. P. 18 (прим.).

[12] JCB Bulletin 27.1.1923. P. 3.

[13] JTA Bulletin 2.4.1924. P. 3.

[14] JBC Bulletin 30.5.1923. P. 2.

[15] JTA Bulletin, 27.2.1924. P. 3.

[16] *Wertheimer Jack.* Between Tsar and Kaiser: The Radicalization of Russian-Jewish University Students in Germany//LBY XXVIII (1983). P.329–349, здесь C.346.

[17] Ibid. P.346 (прим.).

[18] JCB Bulletin 3. 1. 1923. P.3.

[19] JBC Bulletin 18. 1. 1923. P.4.

[20] *Dohrn Verena.* State and Minorities: The First Lithuanian Republic и S.M. Dubnov's Concept of Cultural Autonomy/Schreiner Stefan, Darius Staliūnas (Ed.). The Vanished World of Lithuanian Jews, Amsterdam — New York, 2004. P.155–171, здесь с. 164.

[21] *Dubnov-Erlich Sophie.* The Life and Work of S.M. Dubnov. Diaspora, Nationalism and Jewish History. Bloomington & Indianapolis 1991. P.188.

[22] *Дубнов С. М.* Книга жизни. С.526.

[23] JTA Bulletin, 27.2.1924. P.3

[24] JTA Bulletin, 4.3.1924. P.2.

[25] Ibid. P.3.

[26] JTA Bulletin, 6.3.1924. P.2.

[27] JTA Bulletin, 17.4.1924. P.2.

[28] JTA Bulletin, 30.4.1924. P.5.

[29] JTA Bulletin, 30.4.1924. P.5.

[30] Письмо Генриха Докторовича Альберту Эйнштейну, Ницца, 19.3. 1924//Albert Einstein Archives, No.43–554–1. Die geplante juedische Universitaet in Danzig//Juedische Rundschau. 1924. Nr. 32/33, 24. 4. S.236.

[31] Die geplante juedische Universitaet in Danzig//Juedische Rundschau. 1924. No.32/33, 24.4. S.236.

[32] Письмо Генриха Докторовича Альберту Эйнштейну, Варшава, 4.5.1924//Albert Einstein Archives, No.43–561.

[33] Письмо Генриха Докторовича Альберту Эйнштейну, Варшава, 11.6.1924//Albert Einstein Archives, No.43–559–1.

[34] Письмо Генриха Докторовича Альберту Эйнштейну, Варшава, 8.7.1924//Albert Einstein Archives, No.43–560–1.

[35] JTA Bulletin, 13. 11. 1924. P.6.

[36] *Дубнов С. М.* Книга жизни. С. 548 (прим.).

[37] *Каган В. К.* Борис Бруцкус. Иерусалим, 1989. С. 22 (прим.).

[38] *Будницкий О. В.* Из истории «русско-еврейского Берлина»: А. А. Гольденвейзер//Архив еврейской истории. М., 2005. Т. 2. С.213–242, здесь — С.224.

[39] Письмо Давида Койгена Альберту Эйнштейну, Берлин, 7.3.1926//Einstein Archives No. 44–162.00; Письмо Исмара Эльбогена Альберту Эйнштейну,

Берлин, 10.3.1926 // Einstein Archives No. 44–164.00; Письмо Юлиуса Хирша Альберту Эйнштейну, Берлин, 26.5.1926 // Einstein Archives No. 44–165.00; Письмо (копия) Генриха Сивекинга Юлиусу Хиршу, Отмаршен, 24.5.1926 // Einstein Archives No. 44–166.00; Письмо (копия) Симонса Давиду Койгену, 21. Mai 1926 // Einstein Archives No. 44–167.00; Письмо Юлиуса Хирша Альберту Эйнштейну, Берлин, 1.6.1926 // Einstein Archives No. 44–168.00.

[40] Juedische Rundschau. 1926. No. 86, 2.11. S. 615.

ИЗ ИСТОРИИ РУССКО-ЕВРЕЙСКОЙ ЭМИГРАЦИИ В КИТАЕ

Надежда Аблова
Белорусский государственный экономический университет (Минск)

Первые евреи стали проникать в Китай, по данным китайских историков, в начале XI в. — по ведущим в страну торговым путям. Город Кайфэн (Центральный Китай) стал местом постоянного жительства большей части еврейских поселенцев. Однако китайская среда быстро ассимилирует инородцев, поэтому история еврейской общины в Кайфэне была недолгой, следов проживания в городе еврейских поселенцев практически не сохранилось[1].

Иначе обстояло дело с еврейскими общинами в Китае (Харбине, Тянцзине, Шанхае, Мукдене, Дайрене) в первой половине XX в.: они не только не подверглись ассимиляции и сохранили приверженность национальным традициям и вере, но и сформировали «особый своеобразный культурно-психологический тип местного еврея»[2]. Обусловлено это следующими причинами:

1. Строительство и функционирование Китайско-Восточной железной дороги привело к возникновению в Маньчжурии своеобразного «государства в государстве», так называемой полосы отчуждения КВЖД (получившей в 1903–1920 гг. название «счастливой Хорватии» — по имени управляющего КВЖД Д. Л. Хорвата). Здесь, преимущественно благодаря его усилиям, была создана редкая обстановка национальной и религиозной терпимости. Поэтому еврейское население Харбина и полосы отчуждения КВЖД чувствовало себя в Маньчжурии вполне комфортно, не испытывая никакого насилия или преследований. Еще в дооктябрьский период в полосе отчуждения сформировалось уникальное общество, представлявшее конгломерат несколь-

ких культур и конфессий. Образовавшаяся здесь колония представляла собой поучительный пример совместного проживания людей независимо от их национальной или религиозной принадлежности. Здесь существовало более десятка общин, объединенных по этническому принципу. Одной из первых в феврале 1903 г. была создана Харбинская еврейская духовная община (ХЕДО, хотя ее первоначальное название — еврейский молитвенный дом), бывшая в числе самых крупных и богатых в городе. Просуществовала она до 1963 г.: последний документ, отложившийся в фонде 83 «Харбинская Еврейская Духовная Община» Хэйлунцзянского провинциального архива (КНР), подписан в 1963 г. последним председателем ХЕДО А. С. Осиновским.

Относительно проживания евреев в полосе отчуждения КВЖД никаких четких правил не существовало. Американский исследователь Д. Волфф указывает, что министерство финансов России вынудило Николая II подписать секретное распоряжение, согласно которому гарантировались равные права представителям различных конфессий, обосновавшихся в Харбине, в том числе и евреям[3]. В результате в городе возникли большие общины поляков и евреев, которые стали, в отличие от подобных общин в Европейской России, подвергавшихся дискриминации со стороны официальных властей, процветать в условиях веротерпимости и равноправия.

2. Хорошие заработки и возможность быстрого обогащения привлекали на КВЖД и в Харбин представителей всех национальностей России, в том числе и евреев (первые из них пришли в Маньчжурию уже в 1897 г.). Предпринимательская активность евреев здесь (в том числе и в силу сказанного выше) была очень высокой: Харбин привлекал их царившей в нем атмосферой деловой активности, не стесненной рамками национальных или иных ограничений. В 1907 г. из 114 членов Харбинской биржи евреев было 27 человек[4]. Среди крупнейших предпринимателей Харбина были М. Л. Скидельский, Р. М. Кабалкин и др. Благодаря их финансовой помощи ХЕДО развернула бурную благотворительную деятельность. Таким образом, возможность достичь материального благополучия играла важную роль в привлекательности Харбина для переезжающих в Маньчжурию из России и не формировала у еврейских детей комплекс неполноценности.

3. Еврейское население Маньчжурии не знало ужасов кровавых погромов, прокатившихся в начале XX в. по западным и южным губерниям России, что позволяло жить, работать и растить детей вне атмосферы страха смерти и насилия. В отличие от российских евреев их собратья в Северо-Восточном Китае не стремились бежать из обжитых мест, имели все возможности строить планы на будущее. Такой подход к жизни также приводил к формированию у евреев чувства собственного достоинства и уверенности в себе. Поэтому, как вспоминал известный харбинский общественный деятель А. И. Кауфман, известие о Февральской революции евреи Харбина и КВЖД встретили с огромной радостью, «не как раскрепощенные рабы, а как свободные сыны еврейского народа, всегда свободной в своей духовной жизни еврейской нации, идущей по пути национального возрождения»[5].

4. После событий двух революций 1917 г. и Гражданской войны в России еврейские общины в Китае вошли как составная часть в многочисленную дальневосточную ветвь русского зарубежья, что помогло евреям — бывшим подданным Российской империи — выжить и сохранить национальную идентичность в Китае.

В силу указанных причин Харбин к началу 1920-х гг. стал самым крупным центром российского еврейства на Дальнем Востоке, получив название «Иерусалим Дальнего Востока» и «Восточный Сион». Современник этих событий В. Дубинский, причислявший себя ко второму поколению харбинцев, справедливо отмечал: «Изъездив полмира, я могу с уверенностью сказать, что немного еврейских общин достигли такого духовно-национально-культурного расцвета, как Харбинская в свое время и уже из Харбинской общины превратилась в Дальневосточное еврейство»[6]. Рупором жизни еврейской общины Харбина и других городов Китая с начала 1920-х гг. стал еженедельник «Еврейская жизнь».

В 1917 г. В Харбине на базе Палестинского общества был создан Дальневосточный районный комитет Сионистской организации (под началом А. И. Кауфмана), одной из задач которого провозглашалось создание сионистского органа печати[7]. В конце марта 1919 г. в Харбине состоялся съезд сионистских организаций Дальнего Востока, в котором участвовали делегаты из Харбина, Маньчжурии, Мукдена, Шанхая, Владивостока и Благовещенска.

Харбин постепенно становится центром сионизма на Дальнем Востоке[8]. Здесь создается Временное Палестинское информационное агентство, деятельность которого была многообразной. Общество занималось регулированием выезда в Палестину, выдачей виз, организацией в Палестине бюро труда, мобилизацией сибирских еврейских капиталов для Палестины и т. п. Важной задачей агентства было издание специального печатного органа для евреев Сибири и Дальнего Востока[9]. В октябре 1920 г. в Харбине вышел первый и единственный номер журнала «Вестник Совета Харбинской Еврейской Общины», сменившийся вскоре журналом «Сибирь — Палестина»[10].

Инициаторы и организаторы издания журнала «Сибирь — Палестина» — инженер М. А. Новомейский (бывший председатель Центрального бюро сионистских организаций Сибири и Урала) и А. М. Евзеров (руководитель издававшегося в Иркутске Национальным советом евреев Урала и Сибири журнала «Сибирь — Палестина»). Осуществлялось издание журнала первоначально Шанхайским Палестинским обществом. В 1920–21 гг. под редакцией А. М. Евзерова вышли в Шанхае 12 номеров этого журнала. Затем издание журнала «информационного характера для национально настроенного еврейства на Дальнем Востоке» было решено перенести в Харбин. С конца 1921 г. журнал начал выходить здесь под редакцией А. И. Кауфмана, а с 14 января 1926 г. сменил название — стал именоваться «Еврейская жизнь»[11].

Необходимо подробнее рассказать о жизненном пути этого, несомненно, незаурядного человека, врача, крупного общественного деятеля и руководителя всего российского еврейства на Дальнем Востоке. А. И. Кауфман прожил в Харбине более 30 лет и очень много сделал для сохранения национальной самоидентификации евреев в Китае. Абрам Иосифович Кауфман (1885–1971) родился в городе Мглин Черниговской губернии. Он происходил из семьи, родственной раввину Шнееру Залману, основателю движения Хабад. Окончил русскую школу. В возрасте 18 лет по приглашению Хаима Вейцмана выехал в Швейцарию, где окончил медицинский факультет Бернского университета. Здесь он подружился со многими сионистами, ставшими его близкими друзьями (Х. Н. Бяликом, И. Клаузнером, М. М. Усышкиным, Е. В. Членовым), и сам стал крупным деятелем сионистского движения.

В 1903 г. Кауфман принимал участие в 6-м Базельском сионистском конгрессе. В 1909 г. он получил звание доктора медицины. Тогда же он женился на Берте Исаевне Шварц, тоже враче (гинекологе). Вернувшись в Россию, они поселились в Перми, где оба стали работать врачами, а Абрам Иосифович активно занимался пропагандой идей сионизма. В 1911 г. они выехали в Харбин по приглашению Харбинской еврейской духовной общины, где продолжили врачебную практику. В 1918 г. А. И. Кауфман был призван в армию, участвовал в гражданской войне на стороне белых, работая врачом в полевом госпитале (1918–21 гг.). В 1921 г. вернулся в Харбин, пешком через пустыню Гоби. В 1921–23 гг. Абрам Иосифович в рамках широко развернутой эмиграцией кампании помощи голодающим советской России, в качестве председателя Харбинского общественного комитета помощи голодающим, осуществил огромную работу, организовав и отправив в Россию 14 эшелонов с продовольствием[12].

В Харбине А. И. Кауфман неутомимо занимался общественной деятельностью: он организовал и возглавил Харбинский отдел Сионистской организации, был председателем Национального комитета евреев Дальнего Востока, председательствовал на трех национальных конференциях еврейства Дальнего Востока — в 1937, 1938 и 1939 гг. Как вспоминает очевидец событий Джо Лернер, японские власти терпимо относились к распространению сионистских материалов и еврейской печати. Поэтому А. И. Кауфман мог публиковаться, посещать города Китая, где существовали еврейские общины, выступая с речами и лекциями[13].

21 августа 1945 г. А. И. Кауфман вместе с руководителями других национальных общин Харбина был приглашен на встречу с комендантом советского гарнизона этого города. Здесь они были арестованы и вскоре этапированы в СССР. Кауфман был обвинен в сионистской деятельности, шпионаже в пользу Запада и в участии во враждебных СССР организациях. 11 лет он проработал лагерным врачом в 18 исправительно-трудовых лагерях — от Потьмы до Казахстана. Позже, уже в Израиле, он написал книгу воспоминаний об этом страшном времени — «Лагерный врач: 16 лет в Советском Союзе — воспоминания сиониста» (Тель-Авив, 1973), которая выдержала 4 издания на иврите и русском языках. В 1956 г. Абрам Иосифович в результате многочисленных настой-

чивых обращений тогдашнего посла Израиля в СССР Голды Меир советскому правительству был освобожден[14]. Но только через 5 лет — в 1961 г. — он смог выехать в Израиль к семье.

Велики заслуги А. И. Кауфмана и как бессменного издателя и редактора крупнейшего на Дальнем Востоке еврейского печатного органа. Еженедельник «Еврейская жизнь» просуществовал около 25 лет и сыграл важную роль в жизни всего дальневосточного еврейства. Он знакомил еврейское население Харбина и Маньчжурии, Тяньцзина, Шанхая, Дайрена с жизнью еврейских общин в других странах мира, освещал проблемы колонизации Палестины, подробно информировал о местных делах и «духовно и материально связывал еврейство Дальнего Востока с мировым еврейством и в особенности с Эрец-Исраэль»[15]. Так, например, в 1937 г. «Еврейская жизнь», именовавшаяся тогда еженедельной общественно-литературной газетой, посвященной еврейским интересам и, в частности, еврейской жизни на Дальнем Востоке, содержала следующие рубрики: «Еврейская жизнь за истекший год», «В Палестине», «Хроника еврейской жизни», «Харбинская неделя». Один из еврейских журналистов-харбинцев Д. Швиль подчеркивал, что «Еврейская жизнь», «хоть по своей природе есть орган сионистский, он интересовался всеми сторонами еврейской жизни, помещая в нем сведения по всем вопросам, касающимся еврейского народа»[16]. В статье, посвященной 20-летнему юбилею издания, в 1941 г. его бессменный редактор А. И. Кауфман указывал, что журнал «из информационного бюллетеня превратился в большой национально-политический, общественно-литературный орган еврейской национально-сионистской мысли»[17].

Тогда же — в начале 1920-х гг. — в Харбине началось издание еще нескольких печатных органов — журналов «Еврейское слово» (вышло всего несколько номеров) и «Наше слово», еженедельной газеты «Дальний Восток» (на идиш, содержала массу выпадов против сионистов), молодежных журналов «Сион» (1917), «Юная мысль» (1922), «Геховер» (1924). Однако заметного влияния эти издания не оказали и вскоре прекратили свое существование. «Еврейская жизнь», напротив, просуществовала четверть века и внесла очень существенный вклад в дело сохранения национального самосознания еврейства на Дальнем Востоке.

Примечания

[1] Синьхуа. № 14325. 5 октября 2000 г.

[2] *Романова В.* Российские евреи в Харбине//Диаспоры. 1999. № 1. С. 130.

[3] *Wolff D.* To the Harbin Station: The Liberal Alternative in Russian Manchuria, 1898–1914. Stanford University Press, 1999. P. 81.

[4] Еврейская жизнь. 1938. № 25–26. С. 27.

[5] Цит. по: *Романова В.* Указ. соч. С. 122.

[6] Еврейская жизнь. 1941. № 2–3. 17 января. С. 24.

[7] Там же. С. 23–29.

[8] Еврейская жизнь. 1938. № 1–2. С. 14.

[9] Там же.

[10] Еврейская жизнь. 1941. № 2–3. 17 января. С. 23–29.

[11] Там же. С. 27.

[12] *Мелихов Г.В.* Белый Харбин: Середина 20-х. М., 2003. С. 217.

[13] *Лернер Дж.* Прощай, Россия! Мемуары «американского шпиона». б/м (Израиль), 2006. С. 142.

[14] *Мелихов Г. В.* Указ. соч. С. 217.

[15] Еврейская жизнь. 1941. № 2–3. 17 января. С. 4.

[16] Еврейская жизнь. 1939. № 4–5. 22 февраля. С. 18.

[17] Еврейская жизнь. 1941. № 2–3. 17 января. С. 3.

ОРГАНИЗОВАННОЕ СПАСЕНИЕ ЕВРЕЕВ, ПЕРЕЖИВШИХ ХОЛОКОСТ («БРИХА»), ИЗ ПРИБАЛТИЙСКИХ ГОСУДАРСТВ В 1944–1946 ГОДАХ.

Дов Левин
Еврейский университет в Иерусалиме (Израиль)

В начале своей статьи мне хотелось бы изложить предысторию этих событий — описать события и действия, произошедшие после того, как началась эмиграция и бегство евреев в Советский Союз из балтийских государств и vice versa.

С осени 1939 г., то есть в начале Второй мировой войны, и до весны 1940 г., в Литву (главным образом в Вильно) и в Латвию просочилось более 15 тысяч еврейских беженцев из восточной Польши — иногда поодиночке, иногда организованными группами[1]. Среди них особо выделялись группы, объединенные на основе какого-либо общего знаменателя — политической приверженности, идеологии и т. д.

С октября 1940 г. по апрель 1941 г. примерно 3,5 тысячи евреев, главным образом из числа вышеупомянутых беженцев, эмигрировали из Советской Литвы — с разрешения властей! — в США и Палестину через Владивосток и Одессу[2].

После 22 июня 1941 г., когда началась операция «Барбаросса», примерно 30 тысяч евреев из Литвы, Латвии и Эстонии в панике бежали в советский тыл — на поездах, грузовиках и пешком, — спасаясь от вторжения нацистов и местных кровожадных националистов. Отток евреев из Литвы и Латвии продолжался до начала июля 1941 г.; бегство из Эстонии растянулось до сентября.

В период с августа по октябрь 1941 г. многие из этих еврейских беженцев перебрались в южные части советской Центральной Азии. Они полагали, что там «теплее и дешевле, можно питаться фруктами, и это место находится вдали от фронта». Но из отдель-

ных источников стало известно еще об одной причине: «Там ближе к границе, может быть, мы сможем бежать оттуда в Палестину» (которую они называли, на своем родном языке, Эрец-Исраэль — Страна Израиля) [3].

Мулла (Шмуэль) Яффе, член юношеского сионистского движения Нецах, действовавшего в Латвии, во время отступления Красной Армии был ранен и эвакуирован в Ленинград. Он подал прошение о демобилизации в Ашхабаде. Почему именно там? Потому что, изучив карту, Мулла пришел к выводу, что Ашхабад находится ближе к Палестине, чем другие места[4]. Позже, когда война и Холокост закончились, Мулла вернулся в Прибалтику. Оттуда он начал противозаконную переправку местных евреев и выживших членов Нецах в Палестину. Был арестован агентами КГБ и умер в тюрьме.

Описанные выше события произошли в период от трех до пяти лет до начала действия организации «Бриха», о которой пойдет речь в моей статье. Тем не менее, эти происшествия тем или иным образом затрагивают нашу основную тему, и не только на *личном* уровне, но и на *национальном*.

Данная статья не преследует цель подробного изложения событий, произошедших в этот промежуток времени, а именно — великий Холокост. Однако отметим, что нигде Холокост не произвел столько опустошения, сколько в трех прибалтийских государствах: лишь 4% (!) из 350 тыс. еврейских граждан выжили в этой страшной бойне, ответственность за которую несут нацисты и их местные пособники[5].

* * *

Начать статью мне хотелось бы описанием первых событий, произошедших еще летом 1944 г., которые привели к созданию организации «Бриха» (Спасение) в прибалтийских государствах. В это время нацистский режим отступал под сильными ударами советской армии. По мере продвижения советской армии на запад нацистские власти вывозили оставшихся в живых евреев — всего их было около 20 тысяч. Помимо того, свыше 10 тыс. евреев были казнены или убиты при попытке избежать перевозки. Когда нацисты окончательно покинули балтийский регион, там оставалось лишь примерно 2 тыс. евреев. Некоторые из них были укрыты

местным населением, однако большая часть ушла в партизаны и сражалась в Рудникском и Нарочском лесах и других местах против нацистов и их местных пособников.

В начале июля 1944 г., незадолго до выхода из Рудникского леса, самые известные бойцы партизанского батальона в районе Вильно — Абба Ковнер (Abba Kovner), Рузка Корчак (Ruzka Korczak) и Витка Кемпнер (Vitka Kempner) — провели тайную сходку, чтобы обсудить образ действий после освобождения. Они решили, что в конечном счете местные евреи, уцелевшие в этой войне, должны организованно переместиться в Палестину. Через несколько дней Корчак тайно посетила ковенский партизанский отряд (в котором также состоял и я). Ее целью было проинформировать нас об их решении и рассказать, что мы должны делать сразу после того, как освобождение станет реальностью. Так же она поступила и в отношении других боевых подразделений[6].

В первые месяцы после того, как участники движения «Бриха» вышли из леса, к ним присоединились другие уцелевшие евреи, обладавшие схожими убеждениями. Подобная работа проводилась и в других сионистских кругах. Таким образом, по мере того как Вторая мировая война близилась к концу, в балтийских странах распространялось движение «Бриха», целью которого была Палестина.

По существу, положение прибалтийских евреев после освобождения было трагичным и противоречивым. Утешение, которое принесло им освобождение, вскоре сменилось тревогами, вызванными иными проблемами, с которыми им пришлось теперь столкнуться. Их первые организованные действия состояли из трех частей. Во-первых, они искали выживших и спасенных еврейских детей, укрытых неевреями. Во-вторых, они поминали жертв. В-третьих, они пытались отомстить убийцам[7].

Большая часть выживших евреев находилась в Вильно (Вильнюсе), Ковно (Каунасе), Шавли (Шяуляй), Риге и Двинске (Даугавпилс). В этих местах ими были созданы первые послевоенные еврейские религиозные, культурные и образовательные институты. Все это, однако, делалось в надежде на то, что вскоре можно будет совершить массовый исход в Палестину.

Тем временем в этот регион возвращались те, кто выжил в нацистских лагерях смерти. Отношение советских органов

власти к этим евреям было неоднозначным, и действия выживших только осложняли их отношения с властями.

Отрезвленные опытом, участники движения «Бриха» действовали очень осторожно — они приступили к тайной переправке групп евреев в Палестину, информируя при этом своих идеологических собратьев, но не всю общину выживших евреев. По этой же причине в подпольном Боевом комитете, сформированном для этих целей, были представлены лишь самые известные сионистские движения. Конечно, туда не были включены коммунистические и другие антисионистские органы. Основными организаторами и воплотителями идей «Брихи» в жизнь были те, кто пережил Холокост, как правило активисты в возрасте от двадцати до тридцати лет, которые входили в молодежные движения и теперь были полны решимости добраться до Палестины и привести туда за собой большую часть солидарных с ними евреев.

На протяжении первого периода — с июля 1944 г. по январь 1945 г. — движение в Литве действовало независимо, хотя и сообща с братским движением в волынском Ровно. Во второй период — с февраля по декабрь 1945 г. — были установлены крепкие связи с центром «Бриха», организованным в Польше, и впервые оттуда в Литву поступили денежные средства и указания. К началу третьего периода — с января по сентябрь 1946 г. — подпольное движение в прибалтийских государствах, центр которого находился в Вильно, стало одним из подразделений общего движения «Бриха»[8]. Это «общее движение» было организовано «Восточным комитетом», который базировался в Лодзи, возглавляли его Иссер Бен-Цви (Isser Ben-Tzvi) и Цви Нецер (Zvi Netzer). Нецер, последний эмиссар Подпольной иммиграционной службы в Палестине (Clandestine Immigration Office in Palestine), был принят в число самых старых активистов организации «Бриха». Они помнили его с 1939 г., когда на него была возложена ответственность за организацию переправки членов Хехалуц, одного из первых важных сионистских движений, из Польши в Вильно через литовские границы. В самый разгар этой работы он был арестован и сослан в отдаленные регионы Советского Союза. Однако теперь — в 1946–47 гг. — гармония не всегда царила в отношениях между соратниками. Одна из причин заключалась в том, что коммуникация между Лодзью и Вильно была крайне несовершенной. Другая

причина была в хронической нехватке средств для этой работы. Большая часть бюджета организации формировалась за счет личных средств ее активистов. Дополнительные средства поступали от «простых евреев», которых организация незаконно переправила в Польшу; кроме того, использовались заемные средства, полученные путем денежных переводов. Примечательно, однако, что на протяжении всех трех описываемых периодов соблюдалось негласное правило: никого не оставлять без поддержки по причине нехватки денег.

Здесь было бы весьма уместно заметить, что на протяжении первого периода уцелевшие евреи — а особенно бывшие польские граждане, в том числе те, кто жил в области Вильно, — постепенно возвращались в Польшу, а оттуда перемещались в Центральную Европу, почти полностью уже освобожденную. Приток мигрантов возрос после осени 1944 г., когда Советский Союз и Польша подписали свое первое соглашение о репатриации. Согласно условиям этого договора евреи, которые были польскими гражданами до 17 сентября 1939 г., могли отказаться от своего советского гражданства и вернуться в Польшу. Лица, которые обращались с просьбой о выдаче выездной визы, должны были доказать, что они являлись польскими гражданами в соответствующий период. Однако для того чтобы выполнить это условие, требовалось достать большое число бумаг и документов, получить которые можно было, лишь потратив много сил и времени. Кроме того, для этого нужно было потратить и немало денег, в том числе на взятки, которые могли исчисляться тысячами рублей, тогда как среднемесячная заработная плата в лучшем случае достигала 700 рублей. Для литовских и латвийских евреев размер взяток был в два раза выше, чем для бывших польских граждан.

Путь тоже не всегда был легок и приятен. Иногда водители требовали денег, а потом доставляли группу прямо в засаду, устроенную спецслужбами. Иногда пилоты передавали спецслужбам тех пассажиров, которые готовились вылететь в Румынию из советского аэропорта[9]. Арест в таких обстоятельствах мог привести к длительному тюремному заключению. Более того, спецслужбы не брезговали использовать боевые патроны против «беглецов», которые могли получить тяжелые ранения. Это случилось, например, в районе города Черновцы[10] и Вильно[11]. Эти обстоятельства

привели к существенному сокращению числа евреев, собиравшихся пересечь границу по фальшивым документам. И все-таки исход в Польшу продолжался.

Навстречу этим потокам, в поисках своих родных и близких, в Латвию и Литву устремились уцелевшие евреи из Германии. Медленно, но верно подпольное движение «Бриха» в прибалтийских государствах интегрировалось в законодательно оформленную систему репатриации, причем использовало в своих целях фальшивые документы и изощренные средства сбора информации. В результате движению удалось преодолеть несколько крупных неудач и усилить свои действия до такой степени, что к осени 1946 г. уже не осталось ни одного человека, желающего получить помощь в перемещении за границу. Примерно в то же время были арестованы и осуждены на длительные тюремные сроки два основных руководителя движения, упомянутый выше Мулла Яффе и его близкий друг Яаков Янай (Yaakov Yanai). Таким образом, был положен конец организованной переправке евреев в Палестину и, по правде говоря, в любую другую точку.

Через организованную «Бриху» на протяжении двух лет прошло от 1500 до 2000 человек[12]. Состав этих людей сложно назвать однородным, как и его лидеров и активных участников. На протяжении первого периода, например, в движение входили главным образом бывшие партизаны и бойцы из гетто. Их активность только усилилась на протяжении второго периода, когда к ним присоединились солдаты-евреи из числа красноармейцев. В третий период организацию возглавляли лица, которые пережили нацистскую оккупацию в Советском Союзе. Некоторые из них служили в Красной Армии, главным образом в литовских и латвийских дивизиях.

В рамках движения «Бриха» была организована работа в Литве, особенно в Вильно. На протяжении второго периода она была распространена на Латвию и Эстонию, а в третий период Латвия стала центром операций. Даже тогда сердцем движения оставалось Вильно. После начала войны Вильно служил символом надежды для огромного числа евреев Восточной Европы и, в частности, для причастных к сионистскому движению. И во время организованного спасения евреев организация «Бриха» твердо придерживалась правила, усвоенного ею с самого начала: распространять свою деятельность на весь сионистский лагерь, со всеми

его идеологическими течениями. Естественно, евреи перемещались за границу в сопровождении членов своих семей и других лиц. Со временем увеличилось число беженцев, которые не были причастны к движению сионизма. При этом, однако, они также разделяли цель организованных сионистских групп еврейского населения — эмиграцию в Палестину.

* * *

Несмотря на то что спасение евреев в 1939 г. и бегство 1944–46 гг. обладает определенным сходством, следует отметить, что во второй период использовались более совершенные методы. Вместо обыкновенных попыток пересечь границу беженцы небезуспешно подделывали документы и интегрировались в такой «законный» процесс, как репатриация. Основы для этого подхода были заложены еще в первый период и усовершенствовались опытным путем в ходе завершения Второй мировой войны. Кроме того, инициаторы «Брихи» осознавали потребность в восстановлении своего сообщества в правах, в воссоздании его культурных институтов. Им была небезразлична судьба сохранившегося культурного наследия. Этим можно объяснить целый ряд попыток на протяжении всех трех периодов спасения забрать с собой документы, представляющие историческую или национальную ценность. На протяжении третьего периода даже осуществлялись отдельные операции с целью освобождения узников Сиона, пересекших границы до и после 1939 г.

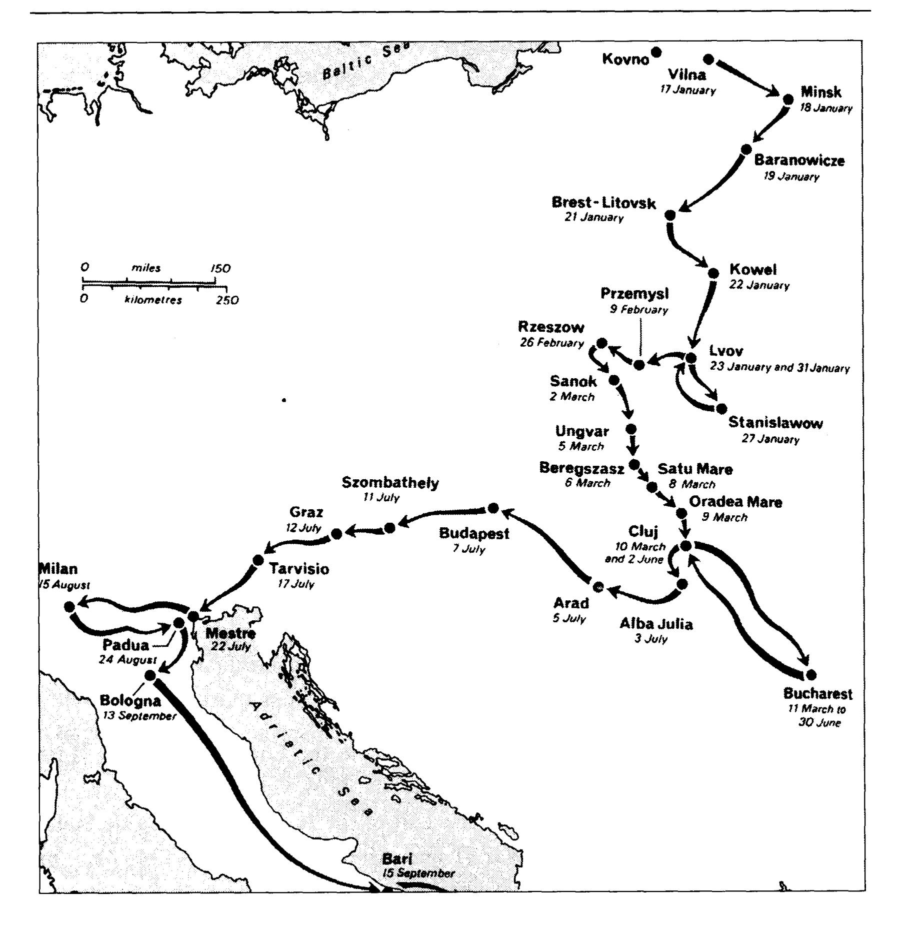
Знали ли местные и центральные органы власти о движении «Бриха» и существовании организации, стоявшей в его главе? Никакой существенной информации на этот счет в советских источниках не содержится. И чтобы попытаться ответить на этот вопрос, нам придется проанализировать сведения о тех активистах «Брихи», которые были арестованы, допрошены, брошены в тюрьмы и осуждены за то, что они совершили[13]. Мы можем использовать также информацию, полученную благодаря свидетельствам евреев, которые противодействовали «Брихе» и не одобряли ее — некоторые из них через какое-то время сами оказались в Палестине. И информация, полученная из обоих этих источников, свидетельствует о том, что в первый и второй период деятельности «Брихи»

местные власти обладали вескими доказательствами существования какой-то организации, основной целью которой была нелегальная эмиграция ее членов из СССР. Но в 1944–45 гг. перемещение населения было очень заурядным явлением, даже если власти считали, что оно заслуживает наказания. Снова и снова упоминалась Палестина, а это означало для властей, что именно это место было конечным пунктом эмигрантов. Тем не менее, власти это серьезным преступлением не считали. Но когда у властей накопилось достаточное количество доказательств того, что движение имеет не локальное значение, а управляется извне, организацией, центр которой находится за границей, они использовали против движения целый ряд репрессивных мер. В среду беженцев были засланы разного рода провокаторы, которые должны были загнать эмигрантов в ловушку. Путем принуждения и надзора власти выявляли степень близости тех или иных людей к общему движению эмиграции и связь их действий с явлениями, которые предшествовали им и последовали.

Очевидно, нашлись веские причины для того, чтобы спецслужбы начали проявлять намного более серьезный интерес к движению в конце 1946 г. И в результате им удалось получить информацию, по крайней мере, о практической и функциональной связи между центрами в Вильно, Львове и Лодзи.

Примечательно, что даже после того как организованная эмиграция евреев в Палестину была свернута, пережившие Холокост не оставили после себя вакуума — прежде всего в том, что касается новых проявлений политической воли. Я имею в виду национальное пробуждение, которое охватило евреев, главным образом из прибалтийских государств, после Шестидневной войны 1967 г. Несомненно, что активисты 1960-х и 1970-х гг. черпали свое вдохновение, тем или иным образом, в примере активных участников движения «Бриха», дело которых в его различных формах осуществлялось в начале Второй мировой войны, во время войны и сразу вскоре после ее окончания.

Мой путь на юг был относительно несложным. Я покинул Вильно 17 января 1945 г. (в конце первого периода), пользуясь приготовленными для меня документами — в них утверждалось, что я направляюсь в Черновицы с целью покупки сушеных фруктов для моей частной фабрики в Ковно.



Дорога в Палестину заняла почти год, ведь мне нередко приходилось делать остановки, менять направление пути, перемещаясь при этом на автомобилях, пешком, на поездах и на крышах вагонов, по мере надобности меняя свои подлинные и фальшивые пропуска, дозволявшие дальнейший путь.

В то время я вел дневник, и благодаря тому теперь имею возможность составить довольно точный отчет о своих блужданиях — и в хронологическом, и в географическом смысле, как это можно видеть на прилагаемой карте[14].

Перевод с английского А. И. Година

Примечания

1 *Levin D.* Jerusalem of Lith uania (Vilna) as a Temporary Asylum for Jewish Refugees during World War II (in Hebrew) // Nation and Language — Studies in Memory of Prof. Aryeh Tartakower / Ed. by M. Zohori and Ch. Rabin. Jerusalem, 1985. P. 95–115.

2 *Levin D.* The Lesser of Two Evils, Lithuania as Gateway to the Free World / Ed. by N. Greenwood. Philadelphia; Jerusalem, 1995. P. 198–217.

3 *Levin D.* Fighting Back: Lithuanian Jewry's Armed Resistance to the Nazis. New York; London, 1985. P. 29.

4 *Itay A.* and *Nayshtat M.* The History of the NEZACH Movement in Latvia. Tel Aviv, 1972. P. 200–201; *Levin D.* Attempts·of Jewish Refugees in the USSR to Emigrate via its Southern Borders During World War II // Crossroads 8. 1982. P. 213–234.

5 *Levin D.* On Relations between the Baltic Peoples and their Jewish Neighbors before, during and after World War II // Holocaust and Genocide Studies. 1990. Vol. 5. No. 1. P. 58.

6 *Bauer Y.* Flight and Rescue: Bricha. New York, 1970. P. 10; *Brown Z. A.*; *Levin D.* The Story of an Underground. Jerusalem, 1962. P. 378.

7 *Gefen A.* Unholy Alliance. Jerusalem, 1981. P. 61–62.

8 *Levin D.* Jewish Survivors in Soviet Lithuania at the End of World War II (in Hebrew) // Shvut II / Ed. by Y. Gilboa. Tel Aviv, 1974. Vol .II. P. 65; *Levin D.* The Continuous Escape of Survivors: The Exit of the Jews from the Baltic States Towards the End of World War II and Afterwards — 1944–1946 / Ed. by B. Pinkus; *Pinkus B.* Eastern European Jewry from Holocaust to Redemption 1944–1948 (in Hebrew). Sde Boker, 1987. P. 389–421.

9 *Ga J.* In Flight from Ruined Homes (in Yiddish). New York, 1952. P. 50.

10 *Kless S.* Borders, Underground and Flight 1941–1944 (in Hebrew). Tel Aviv, 1989. P. 224–230.

11 *Шауль (Павлик) Бейлинсон.* Мой долгий путь в Иерусалим. Израиль, 1995. С. 101–115. Приведем фрагмент из воспоминаний Ш. Бейлинсона об одном полном трагических событий «исходе» евреев из Литвы в начале 1946 г.: «... Сборным пунктом был наш дом. Уже после обеда начали собираться отъезжающие с чемоданами, в сопровождении друзей и родственников <...> Перед посадкой на машину нам сообщили, что для всей нашей семьи места нет <...> Какие-то незнакомцы обещали нас отправить через несколько дней следующей машиной. После этого были отправлены еще 3 машины, но для нас места все никак не находилось, хотя благо-

даря золотому портсигару <...> мы полностью рассчитались. Похоже, другие платили вдвое-втрое больше, чтобы скорее уехать <...> Когда мы пришли к месту сбора, нам сообщили, что, кажется, КГБ что-то “пронюхал” и поездку придется отложить. Все разошлись. Было ясно, что этим путем ехать опасно, но мы надеялись, что наши организаторы “перехитрят” КГБ. 5 января нам велели собраться в условленном месте в 10 часов вечера. Все прибыли. В 11 часов четыре военных “студебеккера” из двух разных пунктов двинулись по направлению через Понары в Гродно <...> в кабине нашей машины ехал зам. председателя эвакуационной комиссии Жилинскас <...> которого пограничная охрана хорошо знала как официального представителя польской эвакуационной комиссии <...> Перед отъездом мы закопали наши советские документы и получили документы польских евреев, которые выучили наизусть <...> Вдруг мы услышали несколько выстрелов. Одна пуля попала в висок девушки, убив ее на месте. Еще одна пуля ранила в руку другую женщину — Гелю Тейтельбаум <...> В машине все сидели как вкопанные. Все происходило очень быстро. Мы увидели, что первые наши три машины окружены милицией. Засада КГБ! Когда Жилинскас увидел издалека эту картину, он понял, что терять нечего, и дал приказ шоферу прорваться. Шофер — геройский еврейский парень — удвоил скорость, чего кагэбисты никак не ожидали. Ему удалось прорваться через засаду вглубь леса. Здесь они с Жилинскасом выскочили из кабины, велели нам разбегаться, кто как может, и показали направление на Вильнюс <...> И вот мы стоим, группа беспомощных, растерянных до смерти, со стариками и детьми. Красивая лунная ночь. Снег по колено. Мороз 10–15°С. По шоссе, приблизительно в километре от нас, курсируют машины КГБ с прожекторами, но больше всего нервирует лай собак. Почему они не ищут нас в лесу <...> может, решили, что в таких условиях мы не сможем убежать, и возьмут нас, когда рассветет? Мне было ясно, что, если есть какой-то шанс спастись, то нужно маленькими группками из последних сил продвигаться через лес, по глубокому снегу, в направлении Вильнюса <...> Уничтожив все опознавательные документы, мы двинулись по направлению к Вильнюсу. В пути мы встретили молодую пару, оба были в истерике. Они потеряли в снегу своего двухмесячного ребенка. После коротких поисков ребенок чудом нашелся. Час мы топали по снежным сугробам <...> Вдруг я увидел освещенную луной крестьянскую избу <...> на рассвете я услышал в хате голоса. Зашел в дом и сказал крестьянину, что мы хотим попасть в Вильнюс, но так, чтобы КГБ и милиция нас не задержали. Сунул ему несколько сот рублей — все, что у нас было.

Крестьянин и его жена, довольно симпатичные люди, сказали, что это не проблема, что они сами часто ездят на базар в Вильнюс по дорогам, где нет ни КГБ, ни милиции. Они переодели нас на всякий случай в деревенскую одежду, женщинам дали платочки на голову. Так мы прибыли в Вильнюс. В Вильнюсе мы более месяца жили нелегально <...> Я использовал это время, чтобы связаться с Шломо Гефеном, единственным, кого я знал и кому доверял из этой так называемой "брейхи" (так!) (и даже считал его руководителем) <...> Я умолял его срочно нас отправить <...> Но он упорно отвечал, что ничем помочь не может <...> Это были мучительные два месяца ежеминутного ожидания ареста и абсолютной невозможности что-либо предпринять...» (с. 93–96).

12 *Levin D.* The Jewish Remnants in the Baltic States — Re-Establishment of Exodus (1944–1946) (in Hebrew); *Idem.* She'erit Hapletah 1944–1948, Rehabilitation and Political Struggle. Yad Vashem, Jerusalem, 1990. P. 36.

13 Prisoners of Zion — Anonymous Soldiers behind Enemy Lines / Ed. by Barukh Korot. Tel Aviv, 1995; «Страна обретается страданиями»: Альбом узников Сиона из Советского Союза. Издательство центрального совета Организации узников Сиона из Советского Союза / Ред. Барух Корот. Тель Авив, 1995. С. 259. В этой книге, помимо прочих материалов, содержится 71 биография и другие свидетельства о жизни (личные фотостаты/фотокопии) лиц, осужденных советскими властями на различные тюремные сроки за попытку бежать в Палестину из прибалтийских стран во второй половине 1940-х гг.

14 *Gilbert M.* Atlas of the Holocaust. London, 1982. P. 240, Map 313: «Путешествие молодого человека. 17 января — 24 октября 1945 г. Вскоре после освобождения Вильно Дов Левин, молодой еврей из Ковно, который сражался вместе с советскими партизанами, начал характерное для того времени, но в чем-то примечательное путешествие. Война закончилась, когда Левин был в Бухаресте. Однако он продолжил свой путь в Палестину».

ЕВРЕЙСКАЯ ЭМИГРАЦИЯ ИЗ СОВЕТСКОГО СОЮЗА, 1948–1967 ГОДЫ

Яаков Рои
Тель-Авивский университет (Израиль)

Широко известен тот факт, что на протяжении большей части своего существования советский режим не разрешал эмиграцию собственных граждан. И хотя советские власти подписывали международные соглашения, по которым его граждане имели право на эмиграцию, такие как Всеобщая декларация прав человека от 11 декабря 1948 г., Международная конвенция о ликвидации всех форм расовой дискриминации (1963) и Международный пакт о гражданских и политических правах (1966), они уклонялись от следования их условиям. Москва, однако, согласилась на репатриацию членов некоторых этнических групп и воссоединение семей, особенно в случаях, когда семьи были разлучены в ходе Второй мировой войны. Это не были, за редким исключением, безоговорочные уступки. Каждый случай рассматривался индивидуально. Формально рассмотрение осуществлялось соответствующим отделом Министерства иностранных дел, на практике же — КГБ и МВД.

Что касается евреев, то советские власти никогда не признавали их право на репатриацию в Израиль, по крайней мере до 1989 г., поскольку Москва не признавала Израиль исторической родиной своих граждан еврейского происхождения. Единственной группой евреев, которой было позволено «репатриироваться» в рассматриваемый нами период, были евреи, имевшие польское гражданство по состоянию на сентябрь 1939 г. Им было разрешено вернуться в Польшу в соответствии с советско-польским соглашением о репатриации от марта 1957 г., хотя советским властям и было известно, что для большинства из них Польша была лишь

перевалочным пунктом на пути в Израиль. Некоторое число — вероятно, несколько сотен, из приблизительно 25 тысяч евреев, выехавших в Польшу по этому соглашению, были российскими евреями, вступившими в фиктивные браки с бывшими польскими подданными[1].

Еврейская эмиграция была одной из проблем, омрачавших советско-израильские отношения практически с самого начала. До основания Государства Израиль сионистские лидеры воздерживались от обсуждения с советскими представителями массовой эмиграции евреев. Они ограничивались требованиями разрешить эмиграцию так называемым «узникам Сиона», т. е. евреям, содержавшимся в заключении по обвинению в сионизме, и некоторым группам евреев, оказавшимся на советской территории в результате Пакта Молотова — Риббентропа от августа 1939 г. или бежавшим из Польши в Советский Союз после нападения Германии на Польшу[2]. На первой встрече министра иностранных дел Израиля Моше Шарета с заместителем министра иностранных дел СССР Андреем Вышинским в декабре 1948 г. первый не упоминал советских евреев, но просил Москву ходатайствовать за евреев восточноевропейских стран народной демократии[3]. Голда Мейерсон, первый посланник Израиля в Москве, приехала в советскую столицу со списком советских родственников израильских граждан, которым они просили разрешить воссоединиться с ними в Израиле, а со временем были добавлены дополнительные списки. Не совсем понятно, какие из списков были переданы Мейерсон советскому правительству. Судя по всему, всего один список был передан советским властям. Продолжения не последовало из-за негативной реакции последних[4]. Но уже в середине 1949 г., в ходе немногочисленных встреч между советским и израильским руководством, в особенности встреч Шарета с советским представителем при ООН, эмиграция советских евреев не сходила с повестки дня. Вопрос был впервые поднят официально Шаретом в декабре 1949 г. на встрече с Яковом Маликом, постоянным представителем Советского Союза при ООН. Планировавшаяся изначально встреча с Вышинским не состоялась, так как последний тем временем сменил Молотова на посту министра иностранных дел. В ответ на утверждение Шарета о желательности того, чтобы Москва позволила 30-50 тысячам евреев уехать в Израиль ввиду

насущной потребности в человеческих ресурсах, причем таких ресурсах, которые быстрее смогли бы внести конструктивный вклад в политическое, культурное и военное развитие Израиля, чем иммигранты из стран Ближнего Востока или Азии, Малик указал на то, что Советскому Союзу нужен каждый гражданин «как активный участник хозяйственного и культурного строительства и восстановления разрушений, причиненных войной. Кроме того, иммиграция советских людей в страну с другими социальными условиями противоречила бы основным принципам Советского государства»[5]. На встрече с Вышинским в ООН 21 октября 1950 г. Шарет снова поднял вопрос об эмиграции. Вышинский спросил: «Вы же не рассчитываете, что мы позволим миллиону евреев выехать?», на что Шарет ответил: «Дайте 50 тысяч, хотя бы десять»[6].

Когда Шмуэль Эльяшив был назначен израильским представителем в Москве летом 1951 г., он поднял вопрос о предоставлении разрешения на эмиграцию советским гражданам, имеющим близких родственников в Израиле, на первой же, протокольной, встрече с первым заместителем министра иностранных дел Андреем Громыко и министром иностранных дел Вышинским. Он говорил о числе таких граждан приблизительно в 2-3 тысячи[7]. На эту просьбу о воссоединении семей Громыко ответил, что это «вопрос сложный», и прежде чем ответить на него, «нужно навести необходимые справки и тщательно разобраться в вопросе»[8]. За этими встречами последовал формальный запрос Эльяшива Вышинскому, в котором первый говорил о семьях, разлученных в ходе Второй мировой войны, включая разлученных друг с другом супругов, детей и родителей, осиротевших братьев и сестер, и т.д. Эльяшив призывал советское правительство проявить «гуманное отношение» и принять «общее положительное решение по данному вопросу и чтобы на основании этого общего решения каждый индивидуальный разбор проводился с благосклонным подходом[9].

В декабре 1951 г. Шарет имел обстоятельную беседу об эмиграции советских евреев с министром иностранных дел Вышинским. Последний настаивал на том, что мнение Шарета о препятствиях, чинимых Москвой желающим уехать в Израиль, безосновательно, ибо «в СССР нет каких-нибудь групп советских граждан, которые хотели бы покинуть СССР и переехать на жительство в Израиль».

Вышинский проводил различие между воссоединением семей и эмиграцией. Относительно первого, если престарелые родители хотели бы воссоединиться со своими детьми в Израиле, или дети, чьи родители оказались в Израиле, хотели воссоединиться с родителями, то «нет никаких оснований напрасно заставлять людей страдать», и каждый случай следовало рассмотреть индивидуально. Но Шарет поднимал иной вопрос — вопрос об эмиграции. «Об эмиграции нечего и говорить. Государственный строй в СССР не позволяет этого. Кроме того, в этом плане проблема не существует». Евреи в Советском Союзе «дышат другим воздухом» по сравнению с прочими странами обладают полным равноправием, занимают важные посты в любых сферах деятельности, включая госслужбу, интегрированы в советскую жизнь и «ни один из них не помышляет об эмиграции из СССР в Израиль или любую другую страну»[10].

Проблема привлекла внимание высшего руководства СССР. После ноты Эльяшива от 21 октября 1951 г. Вышинский дал указание заместителю министра иностранных дел Я. А. Малику, который вернулся в Москву из ООН, срочно подготовить проект письма Сталину, проект резолюции ЦК ВКП (б) и проект ответа Эльяшиву. Малик передал все требуемые документы министру 25 октября. Малик утверждал, что израильские представители неоднократно пытались способствовать эмиграции евреев под видом воссоединения семей. Он придерживался мнения, что не может быть широкого обсуждения этого вопроса, и что не следует давать официального ответа на запрос Эльяшива. Следовало устно сказать израильскому посланнику, что выезд советских граждан в страны с иным общественным строем противоречит закону и основным принципам Советского государства, так что каждый случай должен рассматриваться в строго индивидуальном порядке. Вышинский перечеркнул весь текст, сделал исправления еще на одном экземпляре, в конце концов оставил это занятие и написал, что текст требует полной переформулировки[11].

Израильское правительство в ответе на советскую ноту об установлении Ближневосточного командования странами Запада[12] снова подняло вопрос об эмиграции советских евреев в Израиль. Громыко написал Сталину, резюмируя все обращения израильтян по этой проблеме и информируя его, что Министерство иностран-

ных дел намеревается проинструктировать советского посла в Израиле, Павла Ершова, передать Шарету, что «постановка этого вопроса является по существу вмешательством во внутренние дела СССР», а также разъяснить ему «существующий в СССР общий для всех советских граждан порядок выезда из СССР, установленный действующим законодательством». Громыко приложил проект указа Центрального Комитета партии (который, к сожалению, не удалось обнаружить) [13]. После того как проект был послан Сталину, можно предположить, что Центральный Комитет его обсудил и принял резолюцию. Не удалось найти содержания этих дискуссий, хотя наше предположение поддерживается загадочным замечанием во втором письме Громыко к Сталину о том, что указания Министерства иностранных дел Ершову были скорректированы в соответствии с инструкциями, полученными на заседании ЦК 23 января 1952 г.[14]

Всего за период с 1948 по 1951 год соответствующими ведомствами было получено 65 запросов советских граждан, желавших эмигрировать в Израиль, и 10 из них были удовлетворены. За первые три месяца 1952 г. еще 6 запросов было получено Главным управлением милиции, которое подготовило их для представления в Комиссию ЦК ВКП (б) по эмиграции. Министерство иностранных дел не только посчитало нужным рекомендовать Министерству государственной безопасности (МГБ), Главному управлению милиции и Комиссии ЦК ВКП (б) по эмиграции принять положительное решение по запросам всех шести граждан, которые были немолоды — возраст подавших запросы был от 52 до 77 лет, но также рекомендовало пересмотреть запросы, отклоненные в 1951 г., и принять по ним положительные решения, если по ним нет «особых препятствий». Все шестеро вышеупомянутых граждан жили на «западных территориях», аннексированных согласно пакту Молотова — Риббентропа от 1939 г.[15]

Израиль не сдавался. Эльяшив намеревался предоставить советскому МИДу списки родственников, которым израильские граждане просили разрешить эмиграцию. Советник советской миссии в Израиле Александр Абрамов, позже ставший первым послом СССР в Израиле, сообщая о высказывании подобного намерения израильским посланником в Москве в речи перед Комитетом Кнессета по иностранным делам и безопасности в июне 1952 г.,

отмечал, что Эльяшив придерживался мнения, что «кампания в израильской печати об иммиграции евреев из СССР не принесет большой пользы, а даже наоборот, может причинить вред»[16]. Вслед за «раскрытием» «дела врачей» 13 января 1953 г., израильское правительство стало еще настойчивее. В речи по вопросу судьбы советского еврейства 19 января Шарет заявил Кнессету, что последний будет «продолжать утверждать, с новой силой, право всех евреев, чьи сердца стремятся к Сиону, покинуть свои страны и иммигрировать в Государство Израиль»[17].

Когда израильская миссия вернулась в Москву после разрыва дипломатических отношений в феврале 1953 г. и их восстановления в июле того же года, Эльяшив снова поднял вопрос об эмиграции евреев при общении с Громыко. На этот раз, по словам Эльяшива, он получил отпор более решительный, чем когда бы то ни было. Громыко сказал, что дело касается советских граждан, и что он удивлен тем, что Эльяшив поднимает этот вопрос. «Он знал, что я говорю не об отдельных консульских делах, а о гораздо более широкой эмиграции, — сообщал Эльяшив в свое министерство, — и он категорично повторил, что не существует реалистичной основы для обсуждения этого вопроса»[18].

Несмотря на политику своего правительства, большое число евреев обдумывали эмиграцию в Израиль с первых дней основания этого государства. Евреи со всей страны просили позволить им участвовать в Войне за независимость Израиля. Нам неизвестно, сколько таких заявлений было получено соответствующими государственными и общественными органами, но очевидно, что сотни и даже тысячи молодых людей — в основном студентов и бывших советских солдат и офицеров, сражавшихся во Второй мировой войне, — выразили желание добровольцами сражаться в Палестине. Это желание получало некоторую основу от политической поддержки, оказываемой советским правительством в создании еврейского государства на части территории Палестины. Некоторые даже сравнивали Войну за независимость Израиля с Гражданской войной в Испании, очевидно, пытаясь тем самым убедить власти в легитимности своей просьбы. Нет нужды объяснять, что прошения не только не были удовлетворены, но многие их авторы вместо Израиля были отправлены в тюрьмы и ГУЛАГ[19]. Всего 18 евреев получили разрешение эмигрировать

в Израиль из Советского Союза за пять лет с мая 1948 до смерти Сталина в марте 1953 г.[20]

Ситуация несколько изменилась с началом «оттепели» и десталинизации. И хотя официальная позиция СССР принципиально не изменилась, и эмиграция в той мере, в которой она дозволялась, продолжала осуществляться по статье о воссоединении семей, численность евреев-эмигрантов в Израиль существенно выросла, превысив 750 в 1956 г. Большинство эмигрантов были пожилыми людьми с «западных территорий», аннексированных во время Второй мировой войны, хотя были и немногочисленные случаи эмиграции из других регионов, в частности, из Средней Азии. Период ожидания визы был сокращен с 3–5 лет до пяти месяцев и меньше. Эмигранты сообщали, что «они не знают никого из евреев, включая молодых людей, кто не хотел бы ехать в Израиль», и что страхи людей растворялись по мере того, как множились случаи отъезда родственников и знакомых. Евреи из Черновцов утверждали, что 5–6 тысяч заявлений находились на рассмотрении в одном лишь этом регионе[21].

Конечно, важно было не только число эмигрантов в середине 1950-х гг. Хотя советские СМИ скрывали информацию об отъезде даже незначительного числа евреев в Израиль, те евреи, кто слушал радиостанцию Коль Цион Лагола, получали информацию о советских евреях, попадавших в Израиль. Еврейская «устная почта» широко распространяла новость о том, что евреям теперь позволяют уезжать. В результате тысячи, а то и десятки тысяч людей подавали заявления на эмиграцию, в то время как реально эмигрировать удавалось немногим. Многие из рижских евреев, эмигрировавших в конце концов в 1966–1967 гг., начинали подавать документы на эмиграцию за десять лет до того, еще перед Синайской кампанией октября — ноября 1956 г.[22] В докладе Секретаря ЦК Компартии Украины Червоненко от начала октября 1956 г. говорилось о «еврейских буржуазных националистах и бывших участниках сионистского подполья <...> возбуждающих проэмигрантское настроение среди еврейского населения». Согласно докладу, в 1955 г. было подано 315 заявлений на эмиграцию, а в первые 9 месяцев 1956 г. — уже 1269 заявлений, из которых 774 были рассмотрены и по 158 было вынесено положительное решение[23]. В разгар Синайской войны эмиграция была практиче-

ски полностью приостановлена, и только в 1960 г. численность эмигрировавших за год вновь перевалила за сотню, за исключением тех, кто, как уже упоминалось, уезжал в Польшу[24].

Куда бы ни направлялись израильские дипломаты и сотрудники посольства в пределах Советского Союза, их засыпали вопросами относительно процедуры отъезда. Как получить вызов? Когда будут разрешать выезд молодежи? Когда станет возможной репатриация евреев, не имеющих родственников в Израиле? Многие евреи хотели изучать иврит и получать как можно больше информации об Израиле. Коль Исраэль Лагола, израильскую радиостанцию, вещавшую вначале на идише, а потом и на русском, слушали повсеместно[25].

Большинство из подававших прошения об эмиграции получали отказ без объяснения причин. За один год из 1185 заявлений, «полученных от граждан СССР еврейской национальности», только на 100 был дан положительный ответ. С 1956 по 1964 г., например, на Украине было подано, то есть дошло до МВД, 3363 прошений об эмиграции в Израиль. На многие заявления, несомненно, сразу давался отказ на местном уровне. Из тех, что дошли до уровня МВД, примерно четверть (877) были удовлетворены. С 1965 по 1968 г. в той же республике на 4598 прошений последовало 40% (2162) положительных ответов. Возможно, что прецедент с репатриацией в Польшу вдохновлял евреев на продолжение попыток получить разрешение на отъезд. Как бы то ни было, к 1964 г. количество эмигрантов из всего Советского Союза превысило 500 человек, а в следующие три года перевалило за 1000, достигнув 1900 в 1966 г. и 1162 за первые шесть месяцев 1967 г., пока все эмиграционные потоки не были остановлены из-за Шестидневной войны июня 1967 г. Как и в середине 1950-х гг., крупные города аннексированных западных территорий (Рига, Вильнюс, Черновцы) были главными центрами эмиграции. Имели место даже случаи переезда евреев в прибалтийские республики с тем, чтобы облегчить эмиграцию[26]. В середине 1960-х гг. возникли новые миграционные потоки, в частности, из Закарпатья, которое также принадлежало к аннексированным Западным территориям. Еще одним новшеством стало то, что теперь молодежи также иногда разрешали эмигрировать[27].

В одной только Черновицкой области с начала 1965 г. по май 1967 г. соответствующими органами было получено по меньшей

мере 1606 заявлений на эмиграцию, из которых 646 было удовлетворено[28]. Черновицкая область возглавляла список регионов Украины по числу заявлений на эмиграцию. За ней следовали Закарпатье и Львов. В 1966 г. Министерство охраны общественного порядка УССР рассмотрело 2194 прошения об эмиграции в Израиль, а за первые шесть месяцев 1967 г. — 1685 прошений. Более половины из них было удовлетворено[29].

Отказ в эмиграции не означал, что просители оставляли свои попытки. Некоторые подавали большое число заявлений[30], хотя и понимали, что отказы означают желание властей не потакать эмиграции. Более того, произвольные формы, которые принимал процесс подачи документов на эмиграцию, отсутствие каких бы то ни было объяснений причин отказов и нередкие унизительные последствия подачи прошений со всей очевидностью должны были убедить граждан вовсе не начинать процесса подачи документов на эмиграцию[31]. Это также становилось ясным из характера антиизраильской пропаганды в советской прессе, подчеркивавшей социальные, культурные и экономические проблемы, с которыми сталкивались иммигранты в Израиле, и трудности их абсорбции[32]. Нет сомнения, что число тех, кто думал об эмиграции, было несоизмеримо больше тех, кто имел смелость предпринять практические шаги к этому. Оценки числа евреев, которые эмигрировали бы, если это было бы возможно, на конец 1950-х — начало 1960-х гг. варьировались от 100 тысяч (Илья Эренбург) до более чем миллиона человек[33].

Те, кто эмигрировал или боролся за право эмигрировать, в период до 1967 г., так же как и в 1970-е гг., мотивировались еврейской «искоркой», желанием жить среди евреев и вносить свой вклад в благополучие еврейского государства. Многие, конечно, имели негативную мотивацию — антисемитизм, антиеврейскую дискриминацию и низкий уровень жизни, хотя, конечно, граница между позитивной и негативной мотивацией была зачастую весьма расплывчатой, даже в сознании тех, кто добивался отъезда.

Уже в этот период, к середине 1960-х гг., желающие эмигрировать сталкивались с бюрократическими и психологическими препятствиями — не только в ОВИРах, но и на работе, в школах, где учились их дети, в комсомольских организациях. Дочь человека, подавшего заявление на эмиграцию, была в 1966 г. отчис-

лена из Московского государственного университета буквально накануне получения диплома. Кроме того, девушке было сказано, что ей придется компенсировать государству 10 тыс. рублей — стоимость ее образования. Имеются сведения, что учителя младших классов принуждали детей пообещать, что их имена будут вычеркнуты из заявлений их родителей на разрешение эмигрировать. А одного члена комсомола заставили признать себя предателем и врагом советского народа[34]. Эти преследования продолжились даже после заявления, сделанного А. Н. Косыгиным в Париже 3 декабря 1966 г. и опубликованного в советской печати, что не будет чиниться препятствий на пути семей евреев, желающих воссоединиться с родными. В крайне осторожно сформулированном заявлении на пресс-конференции Косыгин сказал по поводу воссоединения семей, что если отдельные семьи хотят воссоединиться и покинуть СССР, путь для них открыт и по этому вопросу не существует проблем[35].

Поначалу, однако, заявление Косыгина вызвало такой энтузиазм, что потенциальным эмигрантам приходилось занимать очереди в ОВИРы. Некоторые люди начали распродавать имущество в ожидании скорой *алии*. Местные евреи устраивали торжественные проводы отъезжающим, что также служило поводом для обмена информацией о том, как упростить и ускорить процедуру отъезда. Желающие эмигрировать просили отъезжающих связаться с их родственниками в Израиле с тем, чтобы те прислали вызов.

Некоторые евреи подавали прошения о разрешении на эмиграцию руководителям Советского Союза, иностранным государственным и общественным деятелям. Некоторым действительно удалось добиться разрешения после обращений к Элеоноре Рузвельт, Бертрану Расселу и Гарольду Вильсону[36]. Подобное обращение вовне служило не только средством давления на советские власти, но и гарантией от произвольного ареста или прочих административных санкций[37]. Лишь немногие из тех, кто обращался к иностранным деятелям, хотели воссоединиться с родными на Западе, а не в Израиле.

Эмиграция советских евреев стала важной темой на мировой арене лишь после июня 1967 г. В то же время за пределами Советского Союза была развернута существенная деятельность по борьбе за права советского еврейства. Эта деятельность в основном была

направлена на улучшение положения евреев внутри страны — против антиеврейской дискриминации, за культурные и религиозные права евреев. Тем не менее, это часто служило прикрытием для борьбы за право на эмиграцию: демонстрация бедственного положения советских евреев использовалась как обоснование желания евреев покинуть СССР. «Натив» (официально известный как *Лишкат хакешер*, или Бюро по связям с общественностью), возглавляемый Шаулем Авигуром, начал свою деятельность незадолго до смерти Сталина. Помимо управления деятельностью сотрудников израильского посольства, отвечавших за связи с советскими евреями, «Натив» основал в середине 1950-х гг. филиал под названием «Бар», задачей которого было распространение на Западе информации о положении советского еврейства и оказание давления на советское руководство посредством западных государственных и общественных деятелей, интеллектуалов с целью улучшения этого положения. В частности, «Бар» активно способствовал обсуждению права советских евреев на эмиграцию в Подкомиссии ООН по предотвращению дискриминации и защите прав меньшинств в 1962 г. Он также сыграл существенную роль в привлечении общественного внимания к этой проблеме, особенно в Израиле и США, хотя эта деятельность еще не получила в то время столь широкой поддержки, как в 1970-е гг.[38]

Во многих смыслах борьба за право эмигрировать в начале и середине 1960-х гг. проложила дорогу к массовой эмиграции начала 1970-х гг. В то время не было понятно — как, впрочем, в какой-то степени и сейчас — насколько либерализация эмиграционной политики властями объясняется внутренним и внешним давлением, а насколько — государственными соображениями. В данном контексте нужно упомянуть, что число эмигрантов из других национальных меньшинств также росло в середине 1960-х гг.: 2000 грекам и 500 немцам было позволено уехать в 1965 г. (хотя число немцев-эмигрантов не достигало пиковых значений конца 1950-х гг., когда, в частности, почти 10 тысяч человек покинули СССР в 1958–1959 гг.). Из формулировок обращения Громыко и Андропова от июня 1968 г. о возобновлении еврейской эмиграции, приостановленной Шестидневной войной, становится ясно, что КГБ использовал эмиграцию до июня 1967 г. для внедрения агентов в Израиле. В записке к ЦК КПСС рекомендуется

дать разрешение на некоторое число выездов советских граждан еврейской национальности на постоянное жительство в Израиль на основе инициативы КГБ по согласованию с ЦК КПСС в связи с «израильской агрессией против арабских государств» (а именно, Шестидневной войной). «Комитет государственной безопасности, — писали они, — может и впредь использовать эту меру в своих оперативных целях»[39].

Какими бы ни были формальные мотивы смягчения ограничений, настойчивость и смелость евреев, выработанные в эти годы, похоже, стали в некоторой мере влиять на политику Кремля. Евреи также приобрели ценный опыт борьбы с трудностями и препятствиями, чинимыми на их пути. Многие идеи и стратегии, которые зародились и были сформулированы в этот период, регулярно применялись позже. Многие лидеры массового движения 1970-х гг. начали свою практическую подготовку в борьбе, развернувшейся в период до 1967 г.

Перевод с английского Е. О. Будницкого

Примечания

[1] О репатриации польских подданных 1956–1959 гг., см.: *Ro'i Yaacov*. The Struggle for Soviet Jewish Emigration, 1948–1967. Cambridge: University Press, 1991. P. 252–261.

[2] Например, о встрече ЭммануэляНоймана и Мориса Л. Перлцвайга, представлявших Чрезвычайный комитет по сионистским делам и Американский еврейский конгресс соответственно, с советским послом в Соединенных Штатах Константином Уманским 17 июля 1941 г. см.: Советско-израильские отношения. Сборник документов. Т. 1. 1941–1953. Кн. 1. 1941 — май 1949. М., 2000. С. 17–19; о встрече Элияху Эпштейна из Политического отдела Еврейского агентства с советским послом в Турции Сергеем Виноградовым 8 декабря 1941 г. см. там же (С. 14, 19, 24); о встрече Ицхака Бен-Цви, председателя Ваад Леуми в Палестине, с представителями советского посольства в Анкаре Сергеем Михайловым и Николаем Петренко, имевшей место в Иерусалиме 25 августа 1942 г., см. там же (С. 36).

[3] О встрече Моше Шертока с Андреем Вышинским 12 декабря 1948 г. см.: Советско-израильские отношения. Сборник документов. Т. 1. 1941–1953. Кн. 1. 1941 — май 1949. С. 436–443.

[4] *Ro'i Yaacov*. The Struggle for Soviet Jewish Emigration. P. 35.

[5] См.: Андрей Вышинский — советскому посланнику в Израиле Павлу Ершову, 9 января 1950 г. // Советско-израильские отношения: Сборник документов. Т. 1. 1941–1953. Кн. 2. Май 1949–1953. М., 2001. С. 119.

[6] А. Левави — М. Намиру, 3 ноября 1950 г. // Советско-израильские отношения: Сборник документов. Т. 1. 1941–1953. Кн. 2. Май 1949–1953. С. 219.

[7] За три года — с августа 1948 г., когда Голда Мейерсон впервые прибыла в Москву, по октябрь 1951 г. — израильские родственники запросили разрешения на эмиграцию для 701 советского гражданина (*Ro'i Yaacov*. The Struggle for Soviet Jewish Emigration. P. 354, прим.104).

[8] Встреча между А. А. Громыко и Ш. Эльяшивом, 17 июля 1951 г., Ш. Эльяшив — израильскому министру иностранных дел, 17 июля 1951 г., встреча между П. И. Ершовым и Ш. Эльяшивом, 3 сентября 1951 г., встреча между А. Я. Вышинским и Ш. Эльяшивом, 13 сентября 1951 г. // Советско-израильские отношения: Сборник документов. Т. 1. 1941–1953. Кн. 2. Май 1949–1953. С. 119; Там же. Т. 1. 1941–1953. Кн. 2. Май 1949–1953. С. 274, 275–276, 286–288, 291.

[9] Ш. Эльяшив — А. Вышинскому, 21 октября 1951 г. // Советско-израильские отношения. Сборник документов. Т. 1. 1941–1953. Кн. 2. Май 1949–1953. С. 295.

[10] О встрече А. Я. Вышинского с М. Шаретом 22 декабря 1951 г.: АВП РФ. Ф. 059. Оп. 26. П.63. Д. 3. Л. 92; ИСА 130.13/2594/1; Советско-израильские отношения. Сборник документов. Т. 1. 1941–1953. Кн. 2. Май 1949–1953. С. 314–315, 320–321.

[11] Советско-израильские отношения. Сборник документов. Т. 1. 1941–1953. Кн. 2. Май 1949–1953. С. 299 (прим.).

[12] Речь идет об инициативе США, Великобритании, Франции и Турции по созданию объединенного командования для обороны Ближнего Востока от возможного советского нападения. Четыре страны обратились к Египту с предложением вступить в коалицию. Египетское правительство отвергло предложение в пределах 48 часов и в конце того же месяца вышеупомянутые четыре державы проинформировали о проекте 6 других арабских стран и Израиль.

[13] А. Громыко — И. В. Сталину, 23 февраля 1952 г. // Советско-израильские отношения: Сборник документов. Т. 1. 1941–1953. Кн. 2. Май 1949–1953. С. 336.

[14] А. Громыко — И. В. Сталину, 8 марта 1952 г. // Там же. С. 339–341.

[15] Б. Ф. Подцероб — А. Я. Вышинскому, 6 апреля 1952 г. // Там же. С. 342–346.

[16] А. Н. Абрамов — в МИД, 13 июня 1952 г. //Там же. С. 356. Цитата согласно Абрамову. Эльяшив, возможно, не называл это кампанией.

[17] Divrei ha-Knesset. T. 10.19 января 1953 г. С. 493.

[18] Ш. Эльяшив — в МИД Израиля, 21 декабря 1953 г., о встрече А. А. Громыко с Ш. Эльяшивом, 22 декабря 1953 г. см.: Советско-израильские отношения. Сборник документов. Т. 1. 1941–1953. Кн. 2. Май 1949–1953. С. 490–491.

[19] Подробнее см.: *Ro'i Yaacov.* The Struggle for Soviet Jewish Emigration. P. 28–31, 36–37.

[20] *Alexadeer Z.* Immigration to Israel from the USSR// Israel Yearbook on Human Rights, 7 (1977). P. 319 (таблица А-1).

[21] Нехемия Робинсон, Объединенный исполнительный совет по претензиям евреев к Австрии — Абрахаму С. Хайману, Всемирный еврейский конгресс, Нью-Йорк, 23 октября 1955 г. — Центральный сионистский архив, Z6/664.

[22] Один рижский еврей, подававший прошения в течение десяти лет, прорвался через милицейское заграждение во время визита Косыгина в Ригу в 1965 г. и лично вручил ему прошение о воссоединении с братом в Израиле (*Ro'i Yaacov.* The Struggle for Soviet Jewish Emigration. P. 333).

[23] Степан Червоненко — в ЦК КПСС, 6 октября 1956 г., цит. по: *Khanin Vladimir.* Documents on Ukrainian Jewish Identity and Emigration, 1944–1990. London: Frank Cass, 2003. P. 126–131. Приведенные цифры не обязательно противоречат сообщениям еврейских эмигрантов о 5–6 тыс. подававших прошения в одних Черновцах. Вполне возможно, что многие заявления отклонялись властями на местном уровне и не доходили до Киева.

[24] *Alexadeer Z.* Op. cit. P. 319.

[25] Арье (Лёва) Элиав, работавший Первым секретарем Посольства Израиля в Москве с 1958 по 1960 г., докладывал, что израильские передачи слушали по всей стране и на всех языках. Фрагменты двух подобных докладов от 1958 и 1959 г. См.: *Govrin Yosef.* Yahasei Yisrael Brit-Hamoatzot [Израильско-советские отношения; иврит]. Jerusalem: Magnes, 1990. С. 170, прим. 45.

[26] Одним из таких людей был Йосеф Хорол, который вернулся в родную Одессу после шести лет лагерей за сионистскую деятельность. Он переехал в Ригу в 1958 г. и подал первое прошение в 1959; он получил разрешение на отъезд десять лет спустя (интервью автора с Йосефом Хоролем, 13 мая 1976 г.).

[27] *Ro'i Yaacov.* The Struggle for Soviet Jewish Emigration. P. 328.

[28] Секретарь обкома Алексей Григоренко — в ЦК КП Украины, 16 июня 1967 г., цит. по: *Khanin Vladimir.* Documents on Ukrainian Jewish Identity. P. 154.

[29] Записка Отдела агитации и пропаганды о так называемом «еврейском вопросе» в СССР, 24 апреля 1968 г., цит. по: *Khanin Vladimir.* Documents on Ukrainian Jewish Identity. P. 175.

[30] Александр Абрамович из Иваново-Франковска на Украине послал почти 2500 «прошений и жалоб» в период с 1965 по 1970 г. в «партийные и советские органы, членам ЦК КПСС и ЦК КПУ, членам Верховного Совета СССР и УССР и в посольства всех иностранных государств в Москве, в которых настойчиво просил права эмигрировать из Советского Союза. Секретарь обкома И. Митюра — в ЦК КПУ, 25 ноября 1967 г. (*Khanin Vladimir.* Documents on Ukrainian Jewish Identity. P.160–161.

[31] См.: *Ro'i Yaacov.* The Struggle for Soviet Jewish Emigration. P. 332.

[32] Первая подобная статья появилась еще в 1951 — П. Хазов // Новое время. 1951. 21 авг. и 5 сент. Материалы подобного рода стали часто выходить в 1957–1958 гг., вероятно, в преддверии Московского фестиваля молодежи и студентов, на который приехала израильская делегация, что вызвало подъем энтузиазма среди евреев, или же в контексте репатриации польских подданных — см.: Председатель КГБ Иван Серов — в ЦК КПСС, 31 декабря 1957 г., и предложения комиссии Мухитдинова, 28 января 1958 г., цит. по: *Morozov Boris.* Documents on Soviet Jewish Emigration. London, 1999. P. 27–32.

[33] См.: *Ro'i Yaacov.* The Struggle for Soviet Jewish Emigration. P. 285.

[34] Там же. С. 426, прим. 136.

[35] Правда. 1966. 5 дек.

[36] Одним из тех, кому было позволено эмигрировать в 1961 г. после обращения к Элеоноре Рузвельт, был раввин Хаим Меир Кахане из Черновцов. Он добивался разрешения с 1954 г. Копия ходатайства Элеоноры Рузвельт к Хрущеву по поводу раввина находится в распоряжении автора данной статьи.

[37] Интервью автора с Борисом и Лией Словиными.

[38] Более подробное описание деятельности на Западе по защите прав советского еврейства и, в частности, борьбы за право на эмиграцию, включая информацию о роли «Натив» и «Бар», см.: *Ro'i Yaacov.* The Struggle for Soviet Jewish Emigration (гл. 4–6); *Boaz Arieh.* `Alum venokhah bakol [Невидим, но всегда рядом: История жизни Шауля Авигура; иврит]. Ministry of Defence, Israel, 2001 (гл. 16); *Levanon Nechemia.* Hakod — "Nativ [Код — «Натив»; иврит.]. Tel Aviv: Am oved, 1995. С. 13–218.

[39] Ю. Андропов и А. Громыко — в ЦК КПСС, 10 июня 1968 г. — цит. по: *Morozov Boris.* Documents on Soviet Jewish Emigration. P. 65–66.

ПОЛИТИКА СОВЕТСКОГО РУКОВОДСТВА В ОТНОШЕНИИ ЕВРЕЙСКОЙ ЭМИГРАЦИИ ПОСЛЕ XX СЪЕЗДА КПСС (1956–1991)

Геннадий Костырченко
Институт российской истории РАН (Москва)

Хотя после смерти Сталина политика государственного антисемитизма не ушла в прошлое, она в значительной мере была смягчена. Из составлявших ее компонентов была изъята публичная агрессивность, а в действия проводивших ее чиновников была привнесена изощренная маскировка. Массовые антиеврейские чистки государственного аппарата и учреждений прекратились. Однако, так сказать, тихое «выдавливание» евреев продолжилось, и прежде всего из сферы, связанной с обеспечением национальной безопасности страны (армии, тайной политической полиции, военно-промышленного комплекса, внешнеполитического и внешнеэкономического ведомств). Причем наиболее видных специалистов еврейского происхождения, задействованных в военно-промышленном комплексе, как и прежде, не трогали, дожидаясь их естественного (в силу возраста) ухода со своего поприща.

Произошел и резкий отход от пропагандистского «русоцентризма», угрожавшего ключевой в системе власти в СССР парадигме о едином советском народе, а значит, и монолитности империи.

С 1958 г. в СССР после десятилетнего перерыва начала выходить литература на идише, еще раньше возобновилось издание художественных произведений еврейских авторов на русском языке (с 1954 — книг Шолом-Алейхема). В августе 1961 г. вышел первый номер нового литературного журнала на идише «Советиш Геймланд» («Советская Родина»). А в сентябре поэт Е. А. Евту-

шенко прочел в Политехническом музее в Москве вызвавшее большой общественный резонанс стихотворение «Бабий Яр», в котором призвал покончить с антисемитизмом в стране. В 1963 г. вышел в свет первый в СССР иврит-русский словарь, составленный Ф. Л. Шапиро.

После разоблачения культа личности Сталина наметился и сдвиг в подходе властей к эмиграции евреев из страны, полностью прекращенной Сталиным в конце 1946 г. В 1956 г. 753 гражданам было предоставлено право выехать в Израиль. А начиная со следующего года то же самое, но транзитом через Польшу, Румынию, Венгрию и Чехословакию получили право сделать более 200 тысяч евреев, имевших до войны подданства этих государств[1].

Все эти послабления стали следствием не только и не столько пришедшей на смену сталинизму «оттепели», сколько внешней реакции на проявления государственного антисемитизма в СССР, особенно со стороны руководства западных компартий. Особую активность в этом внешнеполитическом наступлении на Кремль проявил Израиль, изначально заинтересованный в массовой иммиграции евреев из СССР. В 1955 г. он сменил стратегию достижения этой цели, предпочтя практикуемым ранее методам тихой дипломатии организацию глобального давления на Москву. Однако, дабы не повредить советским евреям, Израиль не стал афишировать своей инициативной роли в развертывании международной кампании в их защиту, а главный упор сделал на использовании неофициальных каналов и инструментов — прежде всего, специально созданной в 1953 г. секретной службы «Натив» («Правительственное бюро по связям»). Подчиненная непосредственно премьер-министру Израиля, эта структура стала основным теневым разработчиком важнейших международных и национальных правовых и законодательных документов, организатором важнейших пропагандистских мероприятий, акций протеста, общественно-политических и научных форумов, принимавшихся и проводившихся на Западе вплоть до 1990-х гг. в ходе отстаивания права советских евреев на свободное перемещение. По признанию одного из бывших руководителей «Натива» Якова Кедми, «вершиной» деятельности этой спецслужбы стало успешное лоббирование знаменитой поправки сенатора Г. Джексона и конгрессмена

Ч. Вэника к американскому закону 1974 г. о реформе торговли, запрещавшей президенту США предоставлять статус «наибольшего благоприятствования» странам, отказывавшим своим гражданам в праве на свободную эмиграцию[2].

По сути, это законоположение стало инструментом давления на СССР, понуждая его не препятствовать массовому выезду евреев. Однако вызывает некоторое сомнение утверждение руководителя «Натив» о решающей роли этой организации в появлении на свет и легитимизации этой поправки.

Не меньшую активность в кампании борьбы за свободу еврейской эмиграции проявили либеральные круги США, где широко были представлены американцы еврейского происхождения. Добившись у себя в стране в 1960-х гг. не только отмены всех дискриминационных ограничений прав представителей нацменьшинств (в первую очередь афроамериканцев), женщин и др., но и введения специальных государственных программ их поддержки (политика «позитивного действия»), американские левые значительную часть своей общественной активности направили на реализацию сионистского проекта в отношении советского еврейства.

Итак, в 1970-х гг. Запад перестал довольствоваться отдельными улучшениями в «еврейской ситуации» в Советском Союзе, произошедшими после смещения в 1964 г. Хрущева и «воцарения» Л. И. Брежнева, хотя эти улучшения были относительно существенными. Если первая половина 1960-х гг. была отмечена акциями, свидетельствовавшими о нарастании официального антисемитизма, — смертные приговоры «валютчикам» Я. Т. Рокотову и В. П. Файбишенко, аресты обвиненных в шпионаже в пользу США раввинов в Москве и Ленинграде, закрытие синагог в Киеве и Одессе, наложение запрета на выпечку и продажу мацы, выход в свет исполненных чуть закамуфлированной юдофобии книг Т. К. Кичко «Иудаизм без прикрас» и И. М. Шевцова «Тля» — то приход Брежнева ознаменовался некоторой либерализацией — снятие запрета на выпечку мацы, возобновление занятий в московской иешиве, прекращение шумной кампании разоблачения «воротил» теневого бизнеса с еврейскими фамилиями, отказ от грубых (с явным антисемитским подтекстом) методов проведения антисионистской пропаганды. 5 сентября 1965 г. «Правда»

даже заклеймила антисемитизм как «гнусное раздувание расовой особости и национальной вражды».

В марте 1966 г. СССР подписал, а в январе 1969 г. ратифицировал международную конвенцию по ликвидации всех форм расовой дискриминации, содержавшую статью о свободе эмиграции и возвращения в страну. Однако вплоть до начала 1970-х гг. советское руководство рассматривало эмиграцию евреев исключительно в рамках воссоединения семей, предоставляя право на выезд в основном лицам преклонного возраста, больным и малообразованным. Но, будучи заинтересованным в расширении контактов с Западом, СССР потом признал право на эмиграцию и за инженерами, врачами, творческими работниками, другими специалистами с высшим образованием, имевшими тех или иных родственников (не обязательно близких!) в Израиле. Так в политике брежневского руководства возобладал умеренный и с налетом цинизма подход, заключавшийся, во-первых, в отказе от шовинистического радикализма в решении еврейского вопроса (по примеру, скажем, одномоментного и почти полного исхода евреев из Польши в 1968 г.), на чем настаивали недолго находившиеся у кормила верховной власти А. Н. Шелепин и другие приверженцы так называемой русской партии; во-вторых, во включении в канву отношений с Западом прагматической формулы: мы (СССР) вам (Западу) — евреев, вы нам — уступки в вопросах ограничения вооружений, доступ к новой технологии, преференции в торговле, особенно на мировых рынках сырья.

Вот почему кривая роста выехавших из страны по израильским визам резко поползла вверх. Если в 1970 г. таковых было всего 992 человека, то в 1973 г. уже 33 500[3].

Поскольку массовая эмиграция советских евреев только поначалу обусловливалась преимущественно национальной мотивацией, а потом все больше стремлением к свободе творчества, передвижения, к западным стандартам безопасности, жизненного комфорта и благополучия, многие советские евреи после пересечения границы СССР направлялись не в Израиль, а в США, где уровень жизни был гораздо выше, чем в еврейском государстве.

Это стало возможным после того, как следом за нападением в октябре 1973 г. арабских террористов на поезд с советскими евреями, следовавшими в Вену, служившую перевалочным пунктом

для переправки эмигрантов из СССР в Израиль, канцлер Австрии Бруно Крайский распорядился закрыть транзитный лагерь в замке Шенау, где советские евреи содержались в строгой изоляции до посадки на самолет, следовавший в Тель-Авив. В результате, несмотря на возражения израильских властей, прибывавшие в Вену евреи получили право самостоятельно выбирать дальнейший маршрут следования. Так общий поток эмигрантов разделился на тех, кто под опекой чиновников Сохнута (иммиграционное Еврейское агентство для Израиля), как и раньше, продолжал следовать в Израиль, и тех, кто, изъявляя желание поселиться в США, Канаде, Австралии, ряде других стран, через Рим отправлялся сотрудниками ХИАСа (HIAS, Американское общество помощи еврейским иммигрантам) в эти страны. Пока национальный момент превалировал в мотивации эмигрантов, выбор в пользу США или Канады делали немногие, но уже к 1978 г. за океан отправлялись уже столько бывших граждан СССР еврейского происхождения, сколько и на Ближний Восток (примерно по 12,2 тысяч человек). Спустя еще десять лет на одного советского еврея, следовавшего в Израиль, приходилось уже почти пять его бывших соотечественников, направлявшихся в США. К тому времени открылся и третий канал эмиграции советского еврейства — Германия, которую в 1988 г. предпочли 4% от всех выехавших из СССР евреев[4].

Смириться с полным исходом брежневский режим, конечно, не мог. И не столько потому, что боялся таким радикальным решением еврейского вопроса спровоцировать вспышку тлеющего общественного шовинизма, и не потому, что вынужден был считаться с нараставшей критикой арабских союзников, опасавшихся, как бы «утечка еврейских мозгов»[5] из СССР не обернулась ростом научно-технического потенциала Израиля, сколько потому, что всякое неограниченное проявление реальной свободы — в данном случае свободы выбора страны проживания — было органически не совместимо с закрытой советской системой. Пойти на то, чтобы из «социалистического рая» в «капиталистический ад» ринулись все желающие евреи, было равносильно подписанию смертного приговора коммунистическому режиму. Ведь не было случайным то, что когда в 1989-м все препоны с еврейской эмиграции были сняты, в следующем году этим правом воспользовались почти 218 тысяч человек[6], а еще через год совет-

ская империя распалась. В 1990 г. резко изменился баланс численности эмиграционных потоков. Теперь в сопоставлении с США в Израиль направлялось не в три раза меньше советских евреев, как это было в 1989 г., а почти в шесть раз больше. Произошло это потому, что США просто оказались не состоянии принять всех советских евреев, спешивших воспользоваться неожиданно обретенной полной свободой на эмиграцию. Как следствие, был перекрыт транспортный канал в США (перестал действовать пересыльный пункт Сохнута в Вене) и остался действующим только маршрут в Израиль с технической пересадкой в Будапеште, Бухаресте, Варшаве, Софии, Праге, Хельсинки[7].

Такова внешняя событийная канва эмиграции, но существовал еще и не менее важный и во многом потаенный чиновно-бюрократический ее аспект. Еще 17 декабря 1967 г. Президиумом Верховного Совета СССР был принят указ, автоматически лишавший советского гражданства всех выехавших на постоянное жительство в Израиль. А в конце 1971 г. специальной инструкцией, утвержденной Советом Министров СССР, вводилось положение, по которому выехать в Израиль могли только все члены семьи одновременно. Правда, потом власти смягчились, наделив персональным правом выезда каждого совершеннолетнего, но если тот имел письменное согласие от остававшихся в стране ближайших родственников. Плюс к этому необходим был нотариально заверенный вызов от родственников за границей, причем круг этих родственников советской стороной постоянно сужался. Впрочем, израильскими спецслужбами было налажено масштабное изготовление фиктивных вызовов.

Помимо административных рогаток, существовал и своего рода материальный ценз на право выезда. С каждого покидающего страну, включая грудных детей, взималась пошлина в размере 500 рублей, что составляло примерно трехмесячный заработок среднего советского инженера. Кроме того, на оформление заграничного паспорта требовалось еще 200 рублей, а также сумма, покрывавшая транспортные расходы.

Денежные поборы с евреев, желавших покинуть Союз, достигли апогея после принятия Президиумом Верховного Совета СССР 3 августа 1972 г. указа «О возмещении гражданами СССР, выезжающими на постоянное жительство за границу, государствен-

ных затрат на обучение». Это нововведение официально объяснялось тем, что, превращаясь в эмигранта, советский гражданин автоматически теряет гарантированное ему право на бесплатное высшее образование, и потому обязан возместить затраты на его обучение в вузе, причем в сумме, исчисленной по соответствующим западным стандартам. Только до конца 1972 г. по этому указу было собрано более 4,5 млн рублей, в среднем по 4,5–5 тыс. рублей с человека. Для подавляющего большинства врачей, учителей, инженеров и других обладателей советских вузовских дипломов, направлявшихся на ПМЖ по израильской визе, собрать такую сумму было немыслимо. Поэтому им оставалось надеяться только на денежную помощь Запада, благо таковая оттуда поступала по различным, главным образом нелегальным, каналам. Собственно, эта циничная практика торгов по экспортной поставке умных еврейских голов и стала исходным пунктом несимметричного и очень неприятного для СССР ответа в виде упомянутой поправки Джексона–Вэника. Осознав пагубность государственного бизнеса на еврейской эмиграции, Брежнев дал указание МВД прекратить взимание скандальной компенсации. Однако это коррумпированное ведомство, не желая лишаться даровых «еврейских» денег, в течение нескольких месяцев игнорировало волю генсека, пока тот в марте 1973 г. не устроил специального заседания Политбюро по этому вопросу[8].

Однако в целом влияние Запада на «еврейскую политику» Кремля носило ограниченный характер. Поддержка из-за границы могла разве что смягчить кары, обрушиваемые советской репрессивной машиной на каждого, изъявившего желание переселиться в Израиль. Объявлявший об этом еврей, и без того уже в силу пресловутого «пятого пункта» считавшийся «человеком второго сорта», клеймился властью как «предатель советской Родины» и обрекался ею на жалкое существование социального изгоя, лишавшегося работы по специальности и социального «пакета» (медицина, образование, обеспечение ширпотребом), что в СССР ценилось больше, чем деньги; резко сокращался круг друзей и накомых, не желавших рисковать карьерой. Растущая отчужденность и социальная изолированность вызывали тревогу, зачастую перераставшую в страх и отчаяние; как снежный ком, росли и материальные трудности.

Дополнительным испытанием был чиновный произвол, практиковавшийся при рассмотрении заявлений на выезд.

Вполне типичными были выездные мытарства писателя-фронтовика Григория Свирского. После выступления в 1965 г. на открытом партийном собрании писателей Москвы против антисемитизма литературного начальства его перестали публиковать, на «Мосфильме» забраковали подготовленные им сценарии. Оказавшись не у дел и фактически без средств к существованию, Свирский в 1971 г. подает прошение на выезд в Израиль. Сразу же после этого его изгнали из Союза советских писателей, лишив помощи и от Литфонда — того единственного, на что он до этого как-то мог существовать. О тех временах Свирский потом уже в Израиле с горечью напишет:

«В русском языке широко распространилось непонятное на первый взгляд словосочетание: пятый пункт. Казалось, ничего особенного сей канцеляризм не означает: пятый пункт издавна существующей анкеты — это национальность. Но кому не известно: когда о ком-либо говорят: "Он с пятым пунктом" или "У него пятый пункт", никто не переспрашивает, о чем речь. Ни русские, ни украинцы, ни армяне. Все в курсе дела. Великий родной язык! Ни страх ему не ведом, ни ханжество, ни корысть. Вечное шило в мешке... Я приложил много душевных и физических сил, чтобы изменить обстоятельства... Я пытался воздействовать словом. Мне ответили делом»[9].

Выпустить человека из страны или нет — эта дилемма зачастую разрешалась не по закону, а по произволу начальства. Когда в начале 1971 г. исключенный за «националистические взгляды» из Союза кинематографистов киносценарист Э. Севела (Е. Е. Драбкин) подал прошение на выезд в Израиль, всесильный шеф КГБ Ю. В. Андропов не стал препятствовать, так сформулировав свое мнение: «Учитывая националистические убеждения Севелы, его низкие моральные и профессиональные качества, считали бы целесообразным не препятствовать его выезду на постоянное жительство в Израиль». Но вот другой случай: по перехваченному примерно в то же время «органами» письму в Израиль с сионистским по духу текстом песни «Эрец-Исраэль» Андропов, желая, видимо, примерно наказать его авторов, супругов Смелянских, принимает прямо противоположное следующее решение: «Учиты-

вая враждебные националистические настроения Смелянских <...> провести в отношении их профилактические мероприятия с привлечением общественности (то есть в назидание другим устроить показательную словесную порку. — *Г. К.*), после чего отказать в выезде из Советского Союза»[10].

Пытаться по этим формулировкам понять логику решений Андропова невозможно, да и в этом нет необходимости, поскольку реальное значение имела не ритуальная словесная эквилибристика, а другие факторы, в первую очередь — интересы национальной безопасности, если, конечно, проситель работал на режимном объекте.

Но и тут существовал большой простор для бюрократического своеволия и манипулирования введенной с 1 января 1972 г. инструкцией Совета Министров СССР «О порядке выдачи документов советским гражданам, иностранцам и лицам без гражданства на выезд из СССР за границу». В ней было зафиксировано положение, чаще всего служившее формальной причиной отказа в праве на эмиграцию. Речь идет об ограничении, под которое подпадали лица, допускавшиеся (по работе ли или по службе в армии) к сведениям, составлявшим государственную тайну, или пребывавшие в местах лишения свободы.

Механизм конкретного применения этой инструкции в отношении так называемых секретоносителей, оформлявших израильскую визу, допускал различные манипуляции чиновников, занимавшихся на предприятиях и в министерствах составлением экспертных заключений об осведомленности в госсекретах. Решалось порой дело просто: удастся «задобрить» чиновника (в том числе и взяткой) — в КГБ направлялось положительное для заявителя заключение, ну а если нет — следовал отказ.

Пребывать в таком «отказе» человек мог сколь угодно долго. Во всяком случае, человек считался «невыездным» в течение 10–15 лет после того, как он лишался допуска к секретным документам и работам. Большинство «отказников» мирилось со своим положением, предпочитая не конфликтовать с властью. Однако существовало и меньшинство, которое, бросая вызов безысходности, отваживалось открыто отстаивать свое право на эмиграцию. Из этого-то меньшинства с конца 1960-х гг. и началось при всемерной поддержке Запада формирование Еврейского незави-

симого движения (ЕНД) за выезд в Израиль. Собственно, «отказники» и составили организационное и руководящее ядро этого движения (А. Я. Лернер, В. С. Слепак, И. З. Бегун, А. Б. Щаранский, В. Г. Польский и др.). В августе 1969 г. в Москве нелегально собрался первый съезд активистов движения, на котором был учрежден Всесоюзный координационный комитет (ВКК), призванный объединить усилия участников сионистских групп Москвы, Ленинграда, Киева, Риги, других городов СССР. Одновременно создается сеть местных организаций — «ульпанов», на базе которых налаживается изучение еврейской культуры, истории традиций, иврита.

Поначалу основной формой борьбы против антисемитизма и за свободную эмиграцию были митинги в ставшем символом Холокоста Бабьем Яру в Киеве (с 1968 г.), а также обращения с коллективными петициями, открытыми письмами, воззваниями к властям, зарубежным правозащитным организациям, авторитетным общественно-политическим деятелям. Мировое сообщество информировалось об этом через иностранных корреспондентов, аккредитованных в Москве, западных туристов, через выезжающих на ПМЖ в Израиль.

Но власти не собирались уступать, и вот тогда радикально настроенные «отказники» пошли, что называется, на обострение. Летом 1970 г. группа во главе с Эдуардом Кузнецовым и Марком Дымшицем решила вырваться из СССР, предприняв попытку захвата самолета местной авиалинии «Ленинград–Приозерск». До сих пор точно не установлено, была ли эта во многом авантюристическая акция спонтанной или инспирированной КГБ, решившим прибегнуть к провокации, чтобы ужесточить репрессии против участников ЕНД. Во всяком случае, некоторых из них вскоре захлестнуло волной арестов, прокатившейся по Ленинграду, Риге и другим городам.

Однако вал протестных выступлений «отказников» сбить не удалось, наоборот, они заметно интенсифицировались, приобретая все новые формы: организация голодовок на Центральном телеграфе в Москве (лето 1971 г.); возникновение устойчивой традиции проведения под антиправительственными лозунгами и с привлечением корреспондентов западных СМИ демонстраций и пикетов на площадях в центре Москвы, а также у зданий

и в приемных высших партийных, государственных и правоохранительных учреждений (ЦК КПСС, Президиум Верховного Совета СССР, МВД СССР, Прокуратура СССР, ТАСС и др.).

Хотя «отказников» и объединяла единая цель — покинуть СССР, в идейном плане это движение не было монолитным и подразделялось на две основные «фракции». Одну из них составляли «культурники». Группировавшиеся в большинстве своем вокруг журналов «Евреи в СССР» и «Тарбут», они считали приоритетным для себя не столько эмиграцию, сколько осуществляемое путем приобщения евреев к культуре, религии предков, вековым народным традициям возрождение национального самосознания. Реализация этой задачи предполагалась ими в любых условиях, поэтому выезд из СССР не рассматривался как нечто необходимое и обязательное, хотя сам исход виделся только в одном направлении — исключительно в Израиль. Уже в конце 1980-х гг. на почве «культурничества» возникло движение так называемых «общинников» , которые буквально с нуля принялись воссоздавать еврейскую культурно-национальную автономию в России.

Другая «фракция» объединяла «политиков». Они численно доминировали над «культурниками» и были, напротив, убеждены в том, что в силу тоталитарного характера власти в СССР еврейское национальное возрождение здесь в принципе невозможно и потому единственное спасение — вне красной империи. И не важно, куда эмигрировать — в США или Израиль — главное избежать окончательной ассимиляции, грозившей, по их мнению, всем евреям, остававшимся в Советском Союзе. И если «культурники» получали помощь, в том числе пропагандистскую и финансовую от Израиля, то «политики» — от правительственных и общественных организаций США и Западной Европы.

Это была массированная поддержка, оказываемая широким спектром структур — от международных еврейских организаций (Всемирная сионистская организация, Всемирный еврейский конгресс и др.) до ООН, парламентов и правительств стран Запада. Окрыленные такой широкой солидарностью, советские «отказники», прежде всего «политики», бросили доселе невиданный открытый вызов мощной советской репрессивной системе. Наиболее радикально настроенные из них — так называемые «хунвейбины», которые, намеренно идя на риск, дерзко фрондиро-

вали с властями и иногда добивались парадоксального результата. Стремясь избавиться от наиболее активных лидеров ЕНД и чтобы обезглавить его, КГБ в ряде случаев выступал за первоочередное предоставление израильских виз наиболее «беспокойным» своим подопечным. В январе-феврале 1971 г. только по Москве таким образом повезло 234 евреям[11].

Начавшиеся еще в 1960-е гг. массовые сходки евреев (и «отказников» тоже) около синагог по субботам и в дни основных религиозных праздников в следующем десятилетии стали принимать массовый характер, в первую очередь за счет участия в них все большего количества молодежи. Московская хоральная синагога превратилась в своеобразный символ национальной солидарности и консолидации. Случалось, что помимо одной тысячи человек, что могли разместиться внутри синагоги, снаружи, на улице, образовывалась толпа из еще более чем 10 тысяч человек. Власти как могли боролись с этими стихийными демонстрациями национального единения. В сентябре 1975 г. в один из дней очередного людского скопления у синагоги милиция, перекрыв близлежащие улицы, направила поток машин по узкому переулку, ведущему к синагоге. Однако из этой опасной затеи ничего не вышло: занимавшая всю проезжую часть толпа у синагоги не дрогнула, люди не разбежались прочь, хотя вполне могли оказаться под колесами; напротив, многие из них легли на мостовую, заблокировав проезд и вынудив автомобилистов следовать объездными путями[12].

В летние месяцы на побережье Черного моря начинают действовать импровизированные лагеря, куда съезжались «для обмена опытом» активисты еврейского движения со всей страны. Возникает «самиздат», в рамках которого стали нелегально выходить учебники и словари иврита, книги по еврейской истории и культуре, пропагандистская сионистская литература. В 1970-е выходили неподцензурные издания «Исход» (В. Федосеев), «Евреи в СССР» (А. Воронель, В. Яхот и др.), «Тарбут» («Культура»; В. Престин, Ф. Кандель, Ф. Дектор и др.). На квартирах «отказников» проходили семинары, симпозиумы, заседания кружков как по точным, так и гуманитарным наукам (по физике, юриспруденции, еврейской культуре, религии, истории и т. п.).

Организационное становление ЕНД проходило на фоне поразившего советское общество глубокого идеологического кризиса,

вызванного массовым разочарованием в официальном марксизме-ленинизме, неофициальной альтернативой которому стала спонтанная национализация общественного сознания. Массовое обращение тогда, особенно интеллектуальной молодежи, к национальным корням было характерно не только для национальных меньшинств, но и для русского национального большинства, в неформальной идеологии которого парадоксальным образом уживались как юдофобские, так и юдофильские моменты.

Один из столпов русского национального возрождения А. Солженицын писал после победы Израиля в 1967 г.: «Израильтяне пришли к "Стене Плача" — и это был, воистину, звездный час, дохнуло Библией в радиопередачи XX века. И мы радовались вместе с израильтянами: разве не справедливость их возврат в Иерусалим?... Мне кажется, обязанность всех наций мира, как имеющих дом к бездомному — помочь евреям этот дом построить. Крайняя дикость, что советское правительство сделало из израильского вопроса свою политическую игрушку. Я познакомился с сионистами в лагерях, знаю и теперь и хочу заявить, что глубоко их уважаю, искренне сочувствую их усилиям и никогда не испытывал в дружбе с ними даже внутренних немых противодействий»[13].

Еще большая симпатия к ЕНД проявлялась русским либеральным диссидентством. Однако наметившееся с середины 1970-х гг. сближение ЕНД с правозащитниками во главе с академиком А. Д. Сахаровым власть восприняла очень болезненно. Для нее такое взаимное тяготение было во многом неожиданным, поскольку до этого «отказники» сознательно игнорировали правозащитную деятельность, полагая, что борьба за общегражданские права и демократизацию в стране, которую они намеревались покинуть, их не должна касаться. За безусловную обособленность ЕНД выступали и финансирующие его западные сионистские организации. Эта была их традиционная позиция, сложившаяся еще в первые десятилетия XX в. Однако вопреки этому резону лидеры «политиков» А. Щаранский, В. Рубин, В. Слепак и другие, вошли в Московскую Хельсинскую группу и стали действовать в рамках общедиссидентского движения. Ответом властей на создание единого фронта оппозиционной общественности стали произведенные в 1977–78 гг. аресты таких активистов ЕНД, как Щаранский, Слепак, И. Нудель, И. Бегун. В последующие годы карающая

длань КГБ дотянулась и до «культурников» И. Губермана, В. Браиловского и др.

Оказывавшимся под стражей «отказникам» инкриминировали не политическую оппозиционность режиму, а уголовные преступления: шпионаж, спекуляцию (на деле это была вынужденная распродажа безработными «отказниками» вещей, получаемых от западных благотворителей), тунеядство, хулиганство и т. п.

С конца 1970-х отмечается ужесточение еврейской эмиграционной политики в СССР. В результате к 1981 г. число «отказников» приблизилось к 40 тысячам[14]. На этот период пришелся расцвет могущества Пятого (идеологического) управления КГБ, которое наряду с прочим было нацелено на то, чтобы держать в «ежовых рукавицах» ЕНД. Сотрудники этой созданной еще в 1967 г. по инициативе Ю. В. Андропова структуры работали «комплексно»: проводили тайную слежку за активистами ЕНД, прибегая к шантажу, угрозам и «промывке» мозгов («профилактированию»), вербовали из числа «отказников» негласных осведомителей, совместно с другими подразделениями КГБ осуществляли также административные задержания и домашние аресты «наиболее активных экстремистов». Не брезговали «оперативники» и вовсе незаконными приемами, в том числе и циничной провокацией: уличные нападения на «объекты наблюдения», избиение их «неизвестными», обвинение в хранении оружия и наркотиков, предварительно подброшенных в квартиры тех же «объектов». В отношении активистов ЕНД использовалось и такое «фирменное» средство, как направление «невменяемых» «отказников» на принудительное лечение в психбольницы.

Однако деятельность Пятого управления не ограничивалась силовым воздействием на ЕНД. Совместно с идеологическим сегментом аппарата ЦК КПСС оно разрабатывало и реализовывало «мероприятия», направленные на поддержку национальной политики «партии и правительства» и бичующие «международный сионизм» и его «агентуру» в СССР: соответствующие публикации в СМИ писем и обращений лояльной режиму еврейской интеллектуальной и творческой элиты, а также «простых» еврейских тружеников; такого же рода пресс-конференции, документальные фильмы, контрпропагандистские статьи и книги специалистов по сионизму и т. п. Только в 1971—1991 гг. в СССР на русском

и других языках было издано 59 книг и брошюр антисионистской направленности общим тиражом более 2 млн экземпляров[15]. Венцом такого рода пропагандистской активности ЦК КПСС и КГБ стало учреждение в марте 1983 г. Антисионистского комитета советской общественности.

Обозначилась явная тенденция: чем интенсивней проходил в СССР процесс идейно-политического брожения и сильнее накалялись страсти вокруг еврейской эмиграции, тем активнее эксплуатировалась в политических целях тема ожидавшейся евреями в начале 1953 г. депортации в Сибирь. В первую очередь эта легенда оказалась замкнутой на массовый выезд евреев из СССР в 1970–80 гг., когда наверх шли от них и такие письма: «Почему увеличился, особенно за 1978 г., выезд из СССР лиц еврейской национальности? Мы люди среднего возраста (38–45 лет) очень обеспокоены этим явлением <...> Страшно, когда покидают пределы страны близкие родственники, товарищи, с которыми вместе росли, учились, работали <...> Стали упорно распространяться слухи о том, что с 1980 г. будет запрещен выезд из СССР, что готовится массовое переселение всех оставшихся евреев в автономную республику (Еврейскую автономную область. —*Авт.*). Эти слухи будоражат людей, порождают неустойчивость. Кто распространяет эти слухи? Да и как реагируют на предприятиях и в организациях, когда становится известно о чьем-либо очередном выезде: начинаются публичные выступления, которые сводятся к одному — выслать немедленно всех евреев до одного»[16].

Во многом переломным как для судьбы страны в целом, так и для ее еврейских граждан в частности, стал рубеж конца 1980-х — начала 1990-х гг., окрашенный сочной палитрой политических красок горбачевской гласности и перестройки. Первые ощутимые признаки наступившей либерализации проявились уже в феврале 1986 г., когда был освобожден и выслан из страны Щаранский. Спустя год массово стали выпускать на волю других «узников Сиона». Пройдет еще два года, и империя, переживая период полураспада, начнет самопроизвольно разваливаться. В 1989 г. пал ключевой бастион ее внешней пограничной оболочки — Берлинская стена, внутри же страны стремительно усиливалось общественное брожение в Прибалтике, на Кавказе и других национальных окраинах супердержавы. Под напором противопоказанной системе свободы

та очень скоро начнет самопроизвольно разваливаться. Пораженному энтропией советскому режиму не останется ничего другого, как, демонстрируя Западу «новое человеческое лицо», практически полностью отказаться от официального антисемитизма и перейти к тактике заигрывания с собственным еврейством. Тогда на территории бывшего СССР произошло воссоздание уничтоженной еще при В. И. Ленине еврейской общинной жизни.

Но плоды политической либерализации пожинали не только демократические, но и шовинистические силы, вроде пресловутого «патриотического объединения “Память”». Главными идеологическими орудиями радикальных националистов, негласно поддерживавшихся консерваторами в руководстве партии и «органов», стали великодержавный шовинизм и антиеврейская пропаганда. Дышавший на ладан официальный антисемитизм как бы передавал эстафетную палочку давно вроде бы похороненному вместе царизмом, но теперь возрождавшемуся более агрессивному идейному антисемитизму черносотенного пошиба.

Страх перед непредсказуемым будущим, тотальный кризис горбачевского режима, развивавшийся на фоне спонтанной либерализации, привели к «взрыву» еврейской эмиграции из СССР. То было поистине массовое бегство людей из разрушавшегося на их глазах государства.

Последовавший вскоре распад СССР и приход к власти в Москве лидеров новорожденной российской демократии знаменовал собой начало нового этапа как в истории страны в целом, так и в жизни остававшихся в ее пределах евреев, оказавшихся вовлеченными в запущенный новой государственностью трудный и во многом противоречивый процесс формирования российской нации.

Обозревая постсталинский период существования советского режима, нетрудно заметить, что в эту политически динамичную эпоху его отношение к проблеме еврейской эмиграции прошло полный цикл эволюции: от полного ее запрета до полного снятия с нее всяких ограничений. Тоталитарный при Сталине и авторитарный в последующем характер политической системы в СССР предопределил преимущественное ее влияние на развитие феномена еврейской эмиграции. При этом значительное, хотя и второстепенное значение имели факторы внешнеполитического харак-

тера, в том числе поддержка ЕНД западными правительственными и общественными кругами при весьма существенном участии в этой поддержке Израиля и международных сионистских организаций. Очевидно также, что достижение полной свободы еврейской эмиграции, знаменовавшее собой решение еврейского вопроса в СССР, стало возможным в первую очередь вследствие универсальной внутренней эрозии советского режима и произошедшей в итоге либерализации отечественных институтов власти, при том, что еврейская эмиграция сыграла отнюдь не рядовую роль катализатора в этом историческом процессе.

Примечание

1 Еврейская эмиграция в свете новых документов: Сб. док. / Под ред. Б. Морозова. Тель-Авив, 1998. С. 31. *Говрин Й.* Израильско-советские отношения. 1953–1967. М., 1994. С. 148.

2 *Говрин Й.* Указ. соч. С. 199–202; Международная еврейская газета. 2003. № 45–46.

3 Еврейская эмиграция в свете новых документов. С. 197.

4 Там же. С. 24.

5 По данным переписи 1970 г., 24% проживавших на территории СССР 2 151 000 евреев имели высшее и среднее специальное образование. По количеству лиц с высшим образованием на одну тысячу человек евреи опережали русских в 9 раз, украинцев — в 12, белорусов — в 17. Составляя от общей численности населения СССР всего 0,9%, евреи были представлены в вузах страны 5,12%. 63,7 тыс. евреев были учеными, что составляло 7,2% общей численности научных работников в СССР. По численности докторов наук евреи уступали только русским (Еврейская эмиграция в свете новых документов. С. 139–140).

6 Еврейское слово. 2005. № 2 (225).

7 Еврейская эмиграция в свете новых документов. С. 24.

8 Там же С. 160–164.

9 *Свирский Г. Ц.* Заложники. М., 1992. С. 395.

10 Еврейская эмиграция в свете новых документов. С. 95, 100.

11 *Беленькая Л., Зингер Б.* Наперекор. Еврейское национальное движение в СССР и его идеология (1945–1976 гг.). Минск, 2004. С. 147.

12 *Алексеева Л. М.* История инакомыслия в СССР. Новейший период. М.; Вильнюс, 1992. С. 115–133.

[13] *Солженицын А. И.* Евреи в СССР и в будущей России // *Сидорченко А. И.* Soli Deo Gloria. «Тиходонская» трагедия писателя Федора Крюкова. Славянск, 2000. С. 64–65.

[14] *Алексеева Л. М.* Указ. соч. С. 131.

[15] Еврейская эмиграция в свете новых документов. С. 122–123.

[16] РГАНИ. Ф. 5.Оп. 76. Д. 213. Л. 319 (документ выявлен историком М. М. Членовым).

ПОМОГАЯ В НУЖДЕ И В БОРЬБЕ. ПОСЫЛОЧНАЯ ПРОГРАММА «ДЖОЙНТА» И «НАТИВА» ДЛЯ СОВЕТСКИХ ЕВРЕЕВ, 1950-е — 1970-е ГОДЫ

Михаэль Бейзер
Еврейский университет в Иерусалиме (Израиль)

Часть 1. Помощь нуждающимся

Все годы советской власти американские евреи прибегали к индивидуальным продуктовым и вещевым посылкам как к средству помощи нуждающимся собратьям в России. Этому в большой степени «способствовали», во-первых, советская внутренняя политика, направленная на прекращение всякой организованной, независимой от государства социальной помощи, подавление еврейских общин и запрещение их контактов с заграницей и, во-вторых, особенности советской валютной и внешнеторговой политики, при которой денежные переводы часто оказывались неэффективными. В этих условиях посылки, при всех очевидных недостатках такого вида помощи, сыграли большую роль в критические моменты истории советского еврейства.

Посылки отправлялись индивидуально, от родственника родственнику, землячествами, религиозными и благотворительными организациями[1]. Роль «Джойнта» (Американского еврейского объединенного распределительного комитета)[2] в этой деятельности малоизвестна. Соответственно мало известно и о значении посылок «Джойнта» как материального фактора в борьбе советских евреев за выезд в Израиль.

Еще в 1921–1923 гг. «Джойнт», работая в составе Американской Администрации Помощи (АРА)[3], содействовал отправке из США и распределению десятков тысяч посылок жертвам погромов и голода в России, Украине и Белоруссии. Особое внимание

уделялось поддержке интеллигенции, ученых и деятелей культуры, не только евреев. В этих рамках посылки получали, например, белорусские писатели Янка Купала и Якуб Колас[4]. В годы Второй мировой войны в рамках польско-советского соглашения от 20 июля 1941 г. «Джойнт» и Еврейское Агентство (Сохнут) отправили из Тегерана более двухсот тысяч посылок польским евреям, оказавшимся в Средней Азии и Сибири[5]. Посылки, хотя и реже, получали также высланные и эвакуированные евреи Прибалтики и Молдавии, и даже некоторые советские (до 1939 г.) евреи, особенно если они принадлежали к репрессированным религиозным или сионистским кругам. Всего до конца 1945 г. в СССР было послано более ста пятидесяти тысяч посылок[6]. Эти же посылки стали материальной основой выезда польских и части румынских евреев из СССР в Румынию и Польшу после войны. Поэтому в «Джойнте» соответствующую статью расхода называли «Emigration and Relief-in-Transit» (эмиграция и транзитная помощь). Сначала этот термин появился во внутренних бумагах организации, а затем и в ее официальных финансовых отчетах[7]. Посылочная помощь оказывалась и евреям, возвращавшимся из эвакуации к своим разоренным очагам в Западной Украине, Прибалтике и Молдавии, а также возрождавшимся там религиозным общинам[8]. В большинстве случаев помощь пришлось прервать в 1948 г.

Холодная война и антиеврейская кампания в СССР и странах Восточного блока привели к закрытию отделений «Джойнта» в Румынии и Польше в 1949 г., в Чехословакии — в 1950 г., в Венгрии — в январе 1953 г. В 1951 г. «Джойнт» возобновил свою программу помощи, на этот раз тайно и поначалу в малых объемах, только для Румынии, откуда тогда был разрешен выезд в Израиль. Советским евреям пришлось дожидаться смерти Сталина, но и тогда ни о какой легальной помощи «Джойнта», публично заклейменного как шпионская организация в ходе пражского процесса генерального секретаря Компартии Чехословакии Рудольфа Сланского (1952) и московского «Дела врачей» (1953)[9], речи быть уже не могло.

Процесс Сланского, по которому приговорили к повешению одиннадцать человек, в основном евреев, и по которому проходило двое израильтян, сопровождался интенсивной анти-

израильской и антисемитской пропагандой. Он потряс израильское руководство, поверившее в то, что евреям Восточной Европы угрожает настоящая опасность, вплоть до физического уничтожения. Поэтому в конце 1952 г. в Израиле была создана секретная организация «Натив» (путь, тропа — иврит) для связи с восточноевропейскими евреями и подготовки их к алие. Вскоре после образования «Натива» его возглавил Шауль Авигур («отец Гура»), урожденный Мееров — киббуцник, родом из Двинска, который стал Авигуром, после того как его 17-летний сын Гур погиб во время Войны за независимость. Авигур в конце Второй мировой войны и сразу после ее окончания руководил нелегальной эмиграцией евреев из Восточной Европы в Эрец Исраэль (подмандатную Палестину).

«Натив» (легальное название «Лишкат ха-кешер» — «Бюро по связям») формально считался отделением израильского МИДа, но фактически подчинялся напрямую премьер-министру[10]. В своей работе «Натив» уделял большое внимание материальной помощи нуждающимся и еврейским активистам. В этой области завязалось многолетнее сотрудничество «Натива» с «Джойнтом».

Программа, включавшая помощь посылками, денежными переводами, предметами религиозного культа, а также материалами по еврейской истории и иудаизму, унаследовала название «Транзитная помощь». На евреев за «железным занавесом» и «Натив» и «Джойнт» продолжали смотреть как на беженцев или перемещенных лиц, которые не эмигрируют лишь потому, что «граница на замке»[11].

«Джойнт» организовывал финансовую поддержку посылочной программы. Значительные средства на это «Джойнт» получал от «Клэймс Конференс» (The Conference on Jewish Material Claims against Germany) — это были деньги еврейских репараций с Германии. Только с 1954 по 1964 г. «Клэймс Конфренс» перевела «Джойнту» 44 млн долларов на эту программу[12]. В годы, когда «Клэймс Конференс» не могла обеспечить достаточное количество средств, основное бремя ложилось на Объединенный Еврейский Призыв (The United Jewish Appeal) — «крышевую» фандрэйзинговую организацию американских евреев, которая передавала «Джойнту» часть собранных ею средств. Поскольку статус «Джойнта» не позволял ему напрямую финансировать

израильское правительственное учреждение, деньги переводились в специально созданное в 1953 г. в Женеве Общество помощи и спасения (Societé de Secours et d'Entr'Aide), у которого позднее образовался израильский филиал — Общество содействия нуждающимся евреям в диаспоре «Азриэль»[13]. С израильской стороны непосредственно с программой более всего были связаны Шайке Дан[14] и Мотке Янай[15], со стороны «Джойнта» ключевой фигурой, до своей гибели в 1967 г., являлся Чарльз Джордан, руководитель Европейского отделения «Джойнта» в Париже[16].

Госдепартамент США был, по-видимому, не против поддержки преследуемых за «железным занавесом» меньшинств; это делали и украинцы, и немцы, и баптисты, и это укладывалось в концепцию «холодной войны».

Люди «Натива», работая под дипломатическим прикрытием в израильских посольствах Москвы, Будапешта, Бухареста, Варшавы, входили в контакты с евреями и собирали адреса нуждающихся в помощи. «Натив» вел Генеральную картотеку и осуществлял текущую административную работу по составлению списков на получение посылок, по закупке товаров, по организации отправки посылок и контролю за их доставкой.

Посылки отправлялись через рассылочные фирмы, имевшие соответствующие лицензии Внешпосылторга. Часть посылок, финансируемых «Джойнтом», посылали Движение любавичских хасидов «Хабад», Объединение балтийских евреев в Великобритании и Всемирная Федерация евреев венгерского происхождения (Лондон). Маца, кошерное вино, этроги нередко отправлялись от имени Главного раввината Израиля.

Программа проводилась в обстановке секретности также потому, что предполагалось, что советские евреи могут пострадать, если будут открыто получать помощь от зарубежных организаций. Поэтому миллионные расходы в годовых отчетах «Джойнта» упоминались одной туманной строкой: «Расходы на географически не определенную транзитную помощь». «Натив» же вообще предпочитал держаться в тени[17].

Программа «Транзитная помощь» предназначалась для евреев всего социалистического лагеря. При этом доля средств, выделяемых на советских евреев, составлявших около 87% всех евреев Восточной Европы (по переписи 1959 г.), долгое время оставалась

небольшой — 2,4% в 1955 г., 14% в 1961 г. В 1955 г. только 184 посылки были отправлены в СССР, в 1962 — уже 12 200 посылок[18].

Это происходило, в частности, потому, что в Румынию, Венгрию и Польшу легче было доставить помощь, а также потому, что там легче было собирать адреса нуждавшихся. К тому же национализация частной собственности в Восточной Европе разорила многих евреев, и без того тяжело пострадавших от войны. Восстание в Венгрии (1956), новая волна реэмиграции польских евреев из СССР, преследования сионистов в Румынии — все это создавало дополнительные материальные проблемы. Играла роль и боязнь советских евреев заводить какие-либо связи с заграницей, а также лоббирование западными и израильскими объединениями выходцев из Восточной Европы интересов своих земляков, в то время как организаций выходцев из Советского Союза практически не было, не считая Хабада.

Важным обстоятельством было и то, что советские евреи считались сильно ассимилированными и хорошо интегрированными в советское общество. Пока они оставались для Запада «евреями молчания» (по одноименной книге Эли Визеля), пока их собственный голос не был слышен, западные и израильские организации предпочитали помогать «настоящим» евреям с хорошо развитым национальным самосознанием, склонным к эмиграции в Израиль.

Фамилии и адреса советских евреев прибывали вместе с эмигрировавшими из СССР польскими и румынскими евреями. Объединение балтийских евреев собирало свои списки, которыми делилось с «Джойнтом», в то время как руководитель парижского офиса Хабада раввин Городецкий никому не показывал список своих клиентов. Люди «Натива» в Москве собирали свою долю, офисы «Джойнта» в Нью-Йорке, Париже и Женеве — свою.

Работа по ведению картотеки, формированию и сверке списков на отправку была очень ответственной. Надо было вычищать из списков дубли, так как наиболее «настойчивые» родственники подавали адреса своих близких во все известные им организации и по несколько раз, надеясь, очевидно, что так им пошлют больше посылок.

К 1963 г. в Главной картотеке было уже более 27 тыс. адресов советских евреев. В ней преобладали евреи территорий, присоеди-

ненных к СССР в ходе Второй мировой войны — Молдавии, Западной Украины, Закарпатья и Северной Буковины, Литвы и Латвии. Скажем, жители Черновцов в начале 60-х гг. получали больше посылок, чем евреи Москвы и Ленинграда, вместе взятые[19].

Очевидно, советизированные евреи больше боялись давать свои адреса для использования их за рубежом, да и программа ориентировалась на менее ассимилированных «западных» евреев. Кроме того, в западных районах было больше тех, кто не имел достаточного рабочего стажа для получения советской пенсии, больше религиозной публики, существовавшей на очень скромные доходы. И те и другие нуждались в материальной помощи.

Значение программы для советского еврейства в целом долго оставалось маргинальным. Многие москвичи, ленинградцы, свердловчане и горьковчане даже и не слышали об иностранных посылках, пока о них не начала писать советская печать. Однако если говорить об избранных группах, например, семьях арестованных и ссыльных сионистов, религиозных активистов или нуждающиеся евреев Кишинева или Риги, то там эту помощь очень даже ощущали.

В 1950-х — 1960-х гг. в посылке мог быть отрез на костюм или пальто (тогда костюмы шили в ателье), свитер, шарф, женские чулки, пара обуви. Позже стали посылать нейлоновые рубашки, кремплен, джинсы, пальто, стеганые или из искусственного меха. Стоимость одной посылки для отправителя, включая все почтовые расходы и приплаченные таможенные пошлины, составляла вначале 50 долларов, потом — 100, а в 1970-е гг. доросла до 200 долларов. Получатель, продав содержимое знакомым или через комиссионный магазин, мог в течение пары месяцев на вырученные деньги содержать семью из четырех человек[20].

Как свидетельствуют письма советских евреев, они были и рады заграничному подарку, и одновременно боялись быть обвиненными в связях с заграницей, в еврейском национализме, в «низкопоклонстве перед Западом», а то и в шпионаже. Те, кто без посылок обходиться не мог, преодолев страх, писали письма благодарности неведомому отправителю. Письма были чаще всего на идише, иногда на иврите или исковерканном русском языке, если их отправители с детства его не учили. Обращались они чаще всего абстрактно: «Мои братья», «Мой дорогой и далекий друг»,

«Дорогие евреи» или «Товарищ Динерман». «Динерман и Ко» называлась лондонская рассылочная фирма, руководимая, к слову сказать, женщиной.

Так, 82-летняя Шейне Лернер из Вильнюса писала на идише:

«Дорогие, дорогие друзья, евреи,

<...> Я потеряла всю мою семью и не могу больше работать. У меня пенсия — 16 рублей в месяц, за сына, погибшего на фронте. Это очень мало. Но, слава Богу, я получаю каждый год от вас подарок, так что у меня есть на Песах, и я могу протянуть целый год»[21].

Нина Марковна Шуняй из Тбилиси думала, что посылки ей посылает далекий родственник, которого она не знает или забыла.

«Мой далекий незнакомый, но близкий друг!

Пишу Вам из солнечного Тбилиси, из далекой Грузии. Я уже несколько раз получаю от Вас посылки и до сих пор не знаю, кого мне благодарить...»[22].

Семья Мелман из Каменец-Подольска прислала редкое письмо на английском языке. В нем говорилось:

«Дорогой товарищ Динерман,

Мы получили посылку в очень трудную для нас минуту. Мы хотим поблагодарить Вас горячо, от всей души.

<...> Мой муж очень болен, но, может быть, он выздоровеет через год. Он был очень обрадован и взволнован вниманием, которое Вы нам уделили»[23].

В этом простом на вид письме, видимо, содержится намек на тюремное заключение главы семьи («очень болен, но через год может выздороветь»). Такое предположение возможно, учитывая тот факт, что сотни евреев были арестованы в начале шестидесятых годов за так называемые экономические преступления[24].

Отношение советского правительства к посылкам из-за рубежа было двойственным. С одной стороны, посылки были выгодны и тем, что за них платили миллионы долларов пошлины и почтовых услуг, и тем, что содержавшиеся в них дефицитные потребительские товары пополняли скудный внутренний рынок СССР. С другой стороны, власти не хотели показывать, что кто-либо в советской стране нуждается в помощи, тем более в помощи Запада[25]. Не хотели также, чтобы образовывался слой советских людей, экономически независимый от государства. Пока же

в 1960-х гг. большинство посылок успешно доставлялось. Главная причина этого, скорей всего, была в том, что группа Мотке Яная не жалела сил в борьбе за стопроцентную доставку, отслеживала каждую посылку, собирала уведомления о вручении и, в случаях недоставки, заполняла рекламации, требовала компенсации за пропажу. Ясно, что Москва не хотела постоянно конфликтовать с Международным почтовым союзом. Поэтому когда посылок стало больше, с ними стали бороться не запретами, а пропагандой в СМИ и индивидуальным давлением на получателей, чтобы те сами отказывались от подарков из-за рубежа.

В марте 1964 г. многие советские газеты, от «Известий» до «Биробиджанер Штерн»[26], опубликовали серию «протестов» советских евреев «непрошеным благодетелям». Одно из этих писем мы приводим здесь полностью.

«Дорогая редакция!

У меня не хватает слов, чтобы выразить свое возмущение. Недавно я получил извещение о том, что какая-то благотворительная организация Израиля прислала мне посылку. Представляете, нашлись “благодетели”! Кто их просил? Ни я, ни моя жена Любовь Абрамовна, ни сын Сема и дочь Суя не нуждаемся в их “помощи”. Больше того, вся наша семья оскорблена, потому что этой подачкой ущемлено наше человеческое достоинство.

Вначале я лишь хотел отнести извещение на почту, чтобы посылку отправили туда, откуда она пришла. Но, узнав, что подобные посылки приходят в эти дни и другим гражданам еврейской национальности, я пришел к выводу, что это дело оставлять так нельзя.

Я человек простой, беспартийный, к тому же не очень хорошо обучен грамоте. Но для того, чтобы ответить господам непрошеным “благодетелям”, я считаю, и моего образования достаточно.

Каждый человек, мало-мальски разбирающийся в том, что происходит сейчас в мире, хорошо понимает, какую цель преследуют отправители “благотворительных” посылок. Им нужно, чтобы мы обязательно взяли эту посылку с дешевыми “гостинцами” — килограммом мацы или какими-нибудь тряпками. А если взяли, значит мы бедные и несчастные, значит плохо живется нам в Стране Советов.

Конечно, их меньше всего интересует подлинная жизнь евреев в Советском Союзе. Это ясно. Зато они озабочены тем, чтобы по возможности поддерживать дух "холодной войны". Ведь благотворительные посылки — это прямая провокация.

Зря стараетесь, господа! Потому что трудящемуся еврею в СССР живется хорошо. Я, например, работаю мастером в швейном ателье. Мой месячный заработок — 100–110 рублей. К этому надо добавить 60–70 рублей, что получает дочь, которая работает копировщицей в проектном институте. Мы живем в новой, со всеми удобствами квартире. Мы сыты, одеты и обуты. Есть у нас все, что необходимо для культурной и обеспеченной жизни. И в вашей помощи, господа, моя семья не нуждается.

А что касается "моральной поддержки", за которой я вижу стремление снова раздуть басню об антисемитизме в нашей стране, то напрасны все ваши потуги. Мы ни в чем не ущемлены и являемся полноправными гражданами нашей страны. Мой сын Сема после окончания техникума работал несколько лет мастером производственного обучения в техническом училище. Сейчас он служит в армии и одновременно готовится поступать в институт. Очень уж хочет стать инженером. И станет. Потому что в нашей стране путь к вершинам знаний открыт каждому. Нынешним летом наша дочь окончит среднюю школу. Она тоже избрала себе специальность по душе — инженера-экономиста.

Мне, пожилому человеку, хорошо помнится — такое вряд ли забудешь, как черносотенцы еще при царизме устраивали еврейские погромы в Кишиневе и других городах. Смотрю я, как сейчас живут в Советском Союзе трудящиеся евреи, и не нарадуюсь! И после всего этого хочется сказать господам непрошенным "благодетелям": напрасны ваши старания. Получите обратно свою посылку и избавьте нас от вашей "заботы".

К сему,
Михаил Соломонович ШТИВЕЛЬМАН.
г. Кишинев. ул. Школьная 12-в, кв. 2»[27].

Безупречный русский язык и логика письма вынуждают нас усомниться в том, что его писал малограмотный портной, выросший в Румынии. Нет в письме и ответа на вопрос, как попал в израильскую благотворительную организацию адрес Штивель-

мана, если не от него самого. Зато можно угадать, почему он подписал письмо. Ведь его дети собираются поступать в институт, учиться на инженеров. А поступят ли они, если отец не подпишет?

К письму добавлен пространный комментарий журналиста К. Файнгольда. Обычно советские журналисты-евреи пользовались русскими псевдонимами, но тут нужно было, чтобы именно еврей подписал. В комментарии повторяется, что у советских людей «собственная гордость», что благотворительные посылки «оскорбляют честь и достоинство советского человека», что его, советского человека, не купишь «подачками вроде килограмма мацы за 50 копеек или красивой тряпки», не «*вышибить* (так в тексте. — *М. Б.*) у него любовь и признательность к сионистской организации». Товарищ Файнгольд сообщал, что советские евреи гневно отказываются от этих «объедков с барского стола» и массово возвращают посылки отправителю.

Рядом с письмом Штивельмана редакция поместила фотокопию заметки из израильской газеты «Лецте найес», в которой говорилось «о решении главного раввината Израиля организовать выпечку мацы в *ночное время* (читай: *под покровом ночи*) для *засылки* (в советском переводе использовано именно это «шпионское» слово, а не нейтральное *отправка*) в СССР».

И аргументация, и словесные обороты, и задиристый стиль всех газетных публикаций были сходными, очевидно, списанными с образца, «рыбы», разосланной из Москвы. Часть «протестов» отсылались отправителям вместе с возвращаемыми посылками. Например, 28 марта 1964 г. гр. Эринштейн Ш. из города Сарны (Волынь) отправил свою посылку назад фирме «Динерман» вместе со словами «глубокого возмущения по поводу бесцеремонных действий деятелей из сионистской организации».

Ясно, что антипосылочная кампания устрашила не всех получателей. Нужда была сильнее страха. Уже после газетных публикаций в «Джойнт» пришло письмо из СССР, в котором говорилось:

«Мне 56 лет, у меня двое детей, и я не могу работать из-за болезни. Пожалуйста, пришлите, что можете, этим детям. В час нужды дети обращаются к своим родителям. Вы — наши родители вместо тех, кто был уничтожен нацистами» (выделено мною. — *М. Б.*) [28].

Часть 2. Помощь в борьбе за право на эмиграцию

Новый этап программы «Транзитная помощь» начался в 1967 г., после Шестидневной войны и советского разрыва дипломатических отношений с Израилем, когда «Натив» лишился преимуществ перед «Джойнтом» в контактах с советскими евреями. Зато начавшаяся эмиграция стала служить важнейшим источником новых адресов. В Вене каждый глава семейства интервьюировался представителем «Натива».

Внимание руководителей программы «Транзитная помощь» все больше приковывалось к Советскому Союзу, причем теперь к Москве и Ленинграду, которые стали центрами сионистского движения.

Следует подчеркнуть, что не движение, возникшее в крупных городах, было вызвано политикой их предпочтения при распределении посылок, а распределение посылок поменялось вслед за смещением центров активности. В 1970 и 1971 г. 100 тысяч евреев Молдавии получили соответственно 2174 и 1503 посылки, 37 тысяч евреев Латвии — 2120 и 1631 посылку, 23 тысяч евреев Литвы 1692 и 1371 посылку. Каждая из этих республик получила больше посылок, чем 800-тысячное еврейское население РСФСР — 1102 посылки в 1970 г. и 1201 посылку в 1971 г. [29]

Однако именно в эти годы, очевидно, вследствие ленинградских «самолетных» процессов баланс стал меняться в пользу Российской Федерации. Из приведенных выше данных мы видим, что между 1970 и 1971 г. число посылок, отправленных в Литву, Латвию и Молдавию, резко сокращается, а в Россию — немного растет. При этом общее число отправленных посылок сократилось в тот год на 19%. Очевидно, в «Нативе», где формировались посылочные списки, начали сознавать, что ставка на более ассимилированных «восточных» евреев Москвы и Ленинграда как на локомотив эмиграционного движения более перспективна. Во всяком случае, из 865 денежных переводов «срочной помощи», отправленных в 1971 г., очевидно семьям, задетым «самолетными» процессами, большая часть была послана в крупные российские города.

В 1969–70 гг. внимание руководителей программы «Транзитная помощь» ненадолго обратилось к Грузии, где 18 семей подписали открытое письмо в ООН с просьбой о содействии репатриации

в Израиль[30], но уже в 1971 г. количество отправленных туда посылок резко упало.

Все же и в 1978 г. Черновцы получили 2867 посылок — в полтора раза больше, чем Москва (1948 посылок) или Ленинград (1857 посылок). Кишинев в том же году получил 3496 посылок — в 1,8 раза больше, чем Москва. В Ригу было отправлено чуть меньше посылок, чем в Москву, но больше, чем в Ленинград[31]. Возможно, и эту гипотезу еще предстоит проверить, что в середине 1970-х гг. диспропорция в распределении посылок снова была усилена из-за роста *неширы*, ведь москвичи и ленинградцы, выезжая из СССР, чаще предпочитали Америку Израилю, чем евреи Кишинева и Черновцов.

В 1979 г. впервые Москва получила больше всех посылок, а Ленинград передвинулся на второе место[32]. Это произошло, быть может, из-за резко возросшего числа евреев, подававших документы на эмиграцию в Израиль в центральной России. Поскольку посылку во многих случаях стали отправлять вслед за вызовом, Черновцы, из которых многие к тому времени уехали в Израиль, уже не могли конкурировать с этими городами. Тем не менее, и в 1979 г. «западные» евреи получали посылки чаще «восточных».

В 1970-х гг. из программы социальной помощи «relief-in-transit» все более превращается в программу поддержки активистов еврейского национального движения в СССР, борьбы за эмиграцию, сионистского движения, религиозного возрождения, культурной деятельности. Центральная картотека с 1969 по 1976 г. выросла вдвое, с 50 до 100 тысяч семей, 80% которых нуждались в помощи. В среднем семья получала посылку раз в два года. Кроме фамилии и адреса, в картотеку заносилась информация о составе семьи, ее экономическом положении, здоровье ее членов, даты подачи заявлений на выезд и даты получения отказов[33].

В середине 1970-х гг. до половины всех, получавших посылки, были уже кандидатами на эмиграцию. Руководители программы старались, но не могли отправлять посылку в каждую семью, подавшую заявление на выезд. Выезд стоил дорого: 500 рублей за отказ от гражданства, 300 рублей — выездная виза, 400 рублей — билет на самолет до Вены, всего 1200 рублей на человека, не считая стоимости отправки багажа и платы за образование, когда она была. Очевидно, что посылка покрывала только часть стоимости

выезда одного человека. Некоторые семьи, поняв закономерность, не подавали документы, пока не получали посылки. Но были и такие, которые заказывали вызовы, чтобы получить посылку, хотя никуда не собирались ехать.

В середине 70-х гг. реализация обычной посылки давала около 350 руб. дохода. Большие посылки отсылались отказникам, потерявшим работу, семьям узников Сиона. Их реализовывали рублей за 750. В 1976 г. руководители программы выделили 1000 особых случаев — активистов, лидеров, узников Сиона, диссидентов и лиц в исключительно тяжелой экономической ситуации, а также тех, чья эмиграция была обусловлена выплатой крупных долгов[34]. Им оказывалась особенно интенсивная материальная помощь не только посылками, но и через посланников «Натива», приезжавших в СССР под видом западных туристов (нередко это бывали израильтяне с двойным гражданством) и привозивших с собой фотоаппараты, магнитофоны, часы, а также одежду и обувь на продажу. Обратно они увозили информацию о положении дел в движении и свежие запросы на вызовы и материальную помощь.

«Анна Берковская (Новосибирск), дочь с ребенком, ее родители в лагерях за “экономические” преступления»; «Помочь отцу Александра Фельдмана, Киев. Сам он в тюрьме», — сообщали две туристские пары, посетившие Москву, Киев, Новосибирск и Ленинград в июле 1974 г.[35]

Слова благодарности активистов алии по их приезде в Израиль морально вознаграждали администраторов программы за все их усилия. Дело было не только в деньгах. Как сказал ленинградский физик Борис Рубинштейн в интервью газете «Маарив», «продуктовые и одежные посылки помогали нам свести концы с концами. Однако чувство общности еврейской судьбы, которое я ощутил в те трудные тридцать месяцев (отказа), придавало мне силы, несмотря на трудности. Ощущение, что далеко за много километров есть евреи, которые никогда меня не видели и которых я никогда не видел, но которым не безразлична моя судьба и которые считают мою борьбу своей борьбой, была для меня целебным эликсиром»[36].

В некоторых случаях стало выгодно посылать денежные переводы (их в начале 1970-х отправлялось 700–800 в год, часто из

Швейцарии во франках), которые, хоть и облагались высоким налогом, но обменивались не на обычные рубли, а на сертификатные рубли Внешпосылторга — на них в специальных магазинах можно было приобретать дефицитные товары по низким ценам.

Бюджет советской части программы с 1974 по 1977 г. вырос с 2600000 долларов до 4500000 долларов. В 1976 г. в СССР было отправлено 40 тысяч вещевых посылок, в 1977 г., когда посылать стало дороже, — 30 тысяч.[37]

В первую половину 1970-х гг. посылки продолжали доставляться адресатам практически бесперебойно. В 1973 г. отправитель получил уведомления о вручении 99% посылок. Даже Валерий Панов, танцор ленинградского Кировского театра оперы и балета, устраивавший голодовки протеста в ответ на отказ властей разрешить ему уехать в Израиль, получал посылки. Однако этому «золотому» периоду программы «Джойнта» подходил конец. Советская власть по достоинству оценила «транзитную программу» и отработала методы борьбы с ней.

28 марта 1975 г. ЦК компартии Украины принял постановление «О мерах по усилению политической работы в связи с поступлением из капиталистических стран посылок и идейно вредной корреспонденции»[38]. В нем указывалось, что посылки «активно используются сионистскими элементами за рубежом для разжигания эмигрантских настроений среди лиц еврейской национальности». Киевскому, Одесскому, Львовскому, Черновицкому и другим обкомам партии предлагалось «наметить и осуществить меры к ограничению поступлений посылок из-за границы». Постановление требовало усилить пропаганду, идейно-воспитательную работу, а также рекомендовало проведение «индивидуальной работы» с лицами, в адрес которых приходят иностранные «подачки».

С 1 января 1976 г. в СССР был прекращен прием денежных переводов из-за границы. 15 июля 1976 г. ввели новые таможенные правила, по которым пошлина на товары, составлявшие посылки, выросла в среднем на 200%. В том же году был резко ограничен ввоз мацы, а в следующем, путем запрета на ввоз мучных изделий, запрещен вообще. К началу 1977 г. на Западе стало известно, что некоторое число активистов, семей узников Сиона (Левич, Лернер, Горелик, Таратута и другие) занесено

властями в «черный список» и что им посылки — ни вещевые, ни продуктовые — не доставляются[39]. Одновременно советские власти усилили репрессии против еврейских активистов, особенно в связи с арестом Н. Щаранского в марте 1977 г.

В «Джойнте» считали, что все эти меры власти могли принять в отместку за нападения Лиги защиты евреев на советское представительство в Нью-Йорке (1975) и за Вторую Всемирную конференцию еврейских общин в поддержку советских евреев в Брюсселе (1976). Однако, скорее всего, это была месть за ратификацию поправки Джексона — Вэника, принятой американским Конгрессом в декабре 1974 г. Поправка, как известно, ставила предоставление советской стороне статуса наибольшего благоприятствования в торговле с США в зависимость от свободной эмиграции из СССР.

Советское наступление на иностранную помощь коснулось не только евреев, но и различных христианских организаций, отправлявших посылки из США и Германии, например, советским немцам. В «черные списки» попали не только евреи, но и, например, мать сбежавшего на Запад балетного танцора, мусульманина Рудольфа Нуриева.

Между тем в 1977 г. картотека «транзитной программы» выросла до 100 тыс. фамилий, представлявших 400 тысяч человек, и им требовалась помощь. Повышение пошлин и почтовых платежей на посылки при одновременном росте числа клиентов программы снизило частоту получения посылок до одной в три года. Директор «Натива» Нехемия Леванон[40] был вынужден просить Исполнительного вице-президента «Джойнта» Ральфа Гольдмана удвоить бюджет программы для СССР[41]. Не имея таких средств, Гольдман придумал Operation Inventory (Оперативный список), идея которого состояла в том, чтобы спонсоров и друзей «Джойнта», особенно тех, кто был связан с производством и торговлей одеждой и обувью, призвали жертвовать товары на «транзитную программу»[42]. Борьба за советских евреев к тому времени была уже настолько популярна в США, что производители с готовностью жертвовали большое количество своих товаров. Но и это не освобождало «Джойнт» от необходимости увеличить расходы на программу, ведь стоимость посылки наполовину состояла из таможенных и почтовых расходов. Все-таки благодаря пожерт-

вованным товарам в 1978 г. удалось отправить более 37 тысяч посылок в 873 населенных пункта Советского Союза.

Тем временем программа «транзитной помощи» приближалась к новому рубежу — 1980-м гг., годам массового отказа, когда ей пришлось решать задачу долгосрочной материальной поддержки более чем двадцатитысячной армии отказников.

Заключение

Посылочная программа «Джойнта» «Транзитная помощь», осуществлявшаяся при активном участии израильского «Натива», была важным средством связи между советскими евреями, Израилем и американским еврейством, красноречивым проявлением международной еврейской солидарности. В 1950-е и 1960-е гг. программа носила в основном характер гуманитарной помощи. В 1970-х гг., когда в центральных городах Российской Федерации среди аккультурированной публики заявило о себе национальное и сионистское движение, когда усилилась борьба за эмиграцию, когда «евреи молчания» стали превращаться в «евреев борьбы», посылочная программа переориентировалась на материальную поддержку этого движения.

Для «Джойнта» же программа «транзитной помощи» стала центральным моментом всей его деятельности в Восточной Европе на протяжении сорока послевоенных лет, главным его успехом.

Советское правительство, соблазненное значительными поступлениями иностранной валюты в казну и дефицитных товаров на внутренний рынок, не желая конфликтовать с международными почтовыми службами, сначала вяло реагировало на посылочную программу. Затем сдерживающим фактором была надежда на получение режима наибольшего благоприятствования в торговле с США. Когда же эти надежды рухнули, советская позиция резко ужесточилась, однако остановить поток помощи ему так и не удалось.

В плане географического распределения программа тяготела к западным районам Советского Союза, присоединенным в ходе Второй мировой войны, где проживали менее ассимилированные евреи. Не исключено, что если бы распределение было другим, *нешира* из крупных российских центров была бы меньше. Видимо,

не случайно Давид Бартов, возглавлявший «Натив» в 1986–92 гг., заявил, что 90% тех, кто получал посылки, в конечном счете оказались в Израиле[43]. Возможно, впрочем, что политика «Натива» была реалистической и что разумнее было довольствоваться «синицей в руке», то есть выходцами из аннексированных СССР территорий, в массе своей совершивших алию, а не разбазаривать средства на «журавлей в небе», на тех, кто в любом случае выбрал бы Америку. Одно ясно, не все было сделано, чтобы привлечь более образованную и культурную часть советских евреев в Израиль.

Примечания

1 Об индивидуальной помощи см.: *Szajkowski Z.* Private and Organized American Jewish Overseas Relief (1914–1938) // American Jewish Historical Quarterly. 1967. Vol. 57. P. 52–106, 191–253; *Szajkowski Z.* Private American Jewish Overseas Relief (1914–1938): Problems and Attempted Solutions // American Jewish Historical Quarterly. 1968. Vol. 57. P. 285–350.

2 The American Jewish Joint Distribution Committee — образован в 1914 г. для оказания помощи евреям, пострадавшим от мировой войны. Поначалу только распределял фонды, собранные тремя другими комитетами помощи — ортодоксов, реформистов и социалистов. Вскоре превратился в самостоятельную крупнейшую еврейскую благотворительную организацию, оказывающую помощь в десятках стран мира. В настоящее время официально работает в Российской Федерации, имеет представительства в Москве, Санкт-Петербурге, Екатеринбурге, Красноярске. По истории «Джойнта» в СССР см.: *Altshuler M.* Siua yehudei ha'olam leyehudei Berit Hamoatsot bein milhamot ha'olam [Помощь евреев мира евреям Советского Союза в межвоенный период] // Solidariut yehudit le'umit be'et hahadashah. Beer Sheva, 1988. P. 116–129; *Bauer Y.* My Brother's Keeper. Philadelphia, 1974. P. 57–104; *Bauer Y.* The Relation between the American Jewish Joint Distribution Committee and the Soviet Government, 1924–1938 // Jews and Non-Jews in Eastern Europe, 1918–1945 / Ed. by B. Vago and G. L. Mosse. Jerusalem, 1974. P. 271–282; *Beizer M.* Who Murdered Professor Israel Friedlaender and Rabbi Bernard Cantor: The Truth Rediscovered // American Jewish Archives Journal. 2003. Vol. LV. P. 63–114; *Dekel-Chen J. L.* Farming the Red Land: Jewish Agricultural Colonization and Local Soviet Power, 1924–1941. New Haven: Yale University Press, 2005; *Handlin O.* A Continuing Task: The American Jewish Joint Distribution Committee, 1914–1964. New York: Random House,

1964; *Weiner A.* Renewal. Reconnecting Soviet Jewry to the Jewish People: A Decade of American Jewish Joint Distribution Committee (AJJDC) Activity in the Former Soviet Union 1988–1998. New York, Oxford: University Press of America, 2003; *Бейзер М., Мицель М.* Американский брат: Джойнт в России, СССР и СНГ. М.; Иерусалим, 2004; *Бейзер М.* Самуил Ефимович Любарский. Портрет замдиректора «Агро-Джойнта» // Проблемы еврейского самосознания. М., 2004. С. 127–142. *Мицель М.* Программы Американского еврейского объединенного распределительного комитета в СССР. 1943–1947 гг. // Вестник еврейского университета. 2003. № 8 (26). С. 95–122; *Шахтман Т.* Ищу братьев своих. Ральф Гольдман и «Джойнт». Кишинев, 2003.

3 The American Relief Administration — Американская миссия помощи в Европе в годы Первой мировой войны и после нее. АРА возглавлялась Гербертом Гувером, будущим президентом США. Работала в советской России в 1921–1923 гг., во время голода в Поволжье и на Украине. В пик своей деятельности кормила до 10 млн голодающих. В состав АРА входили несколько христианских организаций, а также «Джойнт». О работе АРА в России см.: *Weissman B. M.* Herbert Hoover and Famine: Relief to Soviet Russia: 1921–1923. Stanford, 1974; *Patenaude B. M.* The Big Show in Bololand: The American Relief Expedition to Soviet Russia in the Famine of 1921. Stanford, California, 2002.

4 *Ботвинник М.* Первые шаги Джойнта в Беларуси // Авив. 2002. № 1–2 (70–71). С. 6–7.

5 *Kless Sh.* Gevulot, makhteret u-brikha, peilut tsionit-halutsit be-vrit ha-moatsot ve-ksharim im ha-yishuv ba-arets (1941–1945) [Границы, подполье и бегство: Сионистская халуцианская деятельность в Советском Союзе и ее связи с ишувом в Эрец-Исраэль (1941–1945)]. Jerusalem; Tel-Aviv, 1989. P. 185–203.

6 46 тыс. семей получили 152 тыс. посылок до окончания войны и всего 211 тыс. посылок до закрытия конторы «Джойнта» в Тегеране в 1946 г. (*Kless Sh.* Gevulot... P. 202).

7 The AJJDC: 1948 Annual Report. N.Y., [1949]. P. 19.

8 О посылочной помощи Львовской общине см.: *Мицель М.* Общины иудейского вероисповедания в Украине (Киев, Львов: 1945–1981 гг.). Киев, 1998. С. 157–195.

9 *Cotic [Kotik] M. The Prague Trial: The First Anti- Zionist Show Trial in the Communist Bloc.* New York: Herzl Press, Cornwall Books, 1987; *Brent J., Naumov V.* Stalin's Last Crime: The Plot against the Jewish Doctors, 1948–1953.

New York: Harper Collins Publishers, 2003; *Костырченко Г.* Тайная политика Сталина. Власть и антисемитизм. М., 2001. С. 629–684.

[10] *Boaz A.* Alum venohah bakol. Sipur hayav shel Shaul Avigur [Незримый и всегда присутствующий. История жизни Шауляя Авигура]. [Tel Aviv]: Ministry of Defense, 2001. P. 260–299; *Levanon N.* Ha-kod: Nativ [Код «Натив»]. Tel Aviv: Am Oved Publishers Ltd, 1995. P. 15; Натив // Краткая еврейская энциклопедия (далее — КЕЭ). Приложение 3. Иерусалим, 2003. Кол. 337–340.

[11] Statement by Mr. Jordan to the UJA Study Mission in Rome, October 15, 1965. JDC Archives, New York [далее — JDC NY]. Collection [Coll]. 1965–1999. File [F] Relief-in-Transit [RIT] 1965. P. 1.

[12] *Zweig R. W.* German Reparations and the Jewish World. A History of the Claims Conference. 2nd Edition. London: Frank Cass Publishers, 2001. P. 132.

[13] *Shachtman T.* I Seek My Brethren. Ralph Goldman and «The Joint». N. Y.: Newmarket Press, 2001. P. 62–64, 110–115.

[14] Шайке Дан (Иошуа Трахтенберг, 1910 Липканах, Румыния — 1994, Тель-Авив). Был одним из первых парашютистов ишува, заброшенных на оккупированную нацистами территорию Европы в 1944 г. Позднее — центральная фигура в Операции «Бриха» (бегство) и в основании «Натива». См.: *Ettinger A.* Blind Jump. The Story of Shaike Dan. A Herzl Press Book. Cornwall Books: New York; London; Toronto, 1992.

[15] Мотке Янай (Мордехай Таубман) родился в Магдебурге (точной датой рождения мы не располагаем. — *М. Б.*). В 1935 г., 13-летним мальчиком, эмигрировал из нацистской Германии в Эрец-Исраэль. Оставаясь религиозным и соблюдая заповеди, он служил в Хагане (подпольных еврейских вооруженных силах в годы британского мандата), потом закупал оружие для Армии обороны Израиля. Затем, до выхода на пенсию, работал по программе «транзитная помощь». Умер в своем доме в Эфрате в 2002 г. (Uri Dromi. «Hanativ hashaket» // Haaretz. 2002. Jan. 20).

[16] Чарльз Джордан, родился Филадельфии в 1908 г. В 1948–1949 гг. — Генеральный директор «Джойнта» по зарубежным операциям в Париже (1956–1966), затем Исполнительный вице-президент. Убит в Праге в 1967 г., по одной из версий — египетскими спецслужбами.

[17] *Beizer M.* «I Don't Know Whom to Thank» versus «Take Back Your Rags»: The American Jewish Joint Distribution Committee's Secret Aid to Soviet Jewry in Post-Stalinist USSR (Submitted for publication).

[18] C. Jordan to M. Beckelman. Nov. 17, 1955. JDC Archives, Jerusalem [JDC Jerusalem]. Shipment [Sh.] Geneva 1, Box [B.] 59A, F. G-21B. P. 2-3. Relief-in-Transit. JDC Jerusalem. Sh. Geneva 3, B. L-25, F. 445. P. 5.

[19] Relief-in-Transit Programs. JDC Jerusalem. Sh. Geneva 3. B. L-24. F. 445. P. 5–6; JDC Jerusalem. Sh. Geneva 1. B. 59A. F. UHS Israel.

[20] Yanai to Jordan (Paris). Feb. 2, 1958. JDC Jerusalem. Sh. Geneva 1. B. 59A. F. G-21B. В своем ответе от 3 марта 1958 г. Чарльз Джордан критиковал отчет Яная за ряд неточностей (JDC Jerusalem. Sh. Geneva 1. B. 59A. F. G-21B.) Тем не менее, отчет дает общее представление о происходившем.

[21] January 22, 1964. JDC Jerusalem. Sh. Geneva 1. B. 59A. F. 2.

[22] May 8, 1963. JDC Jerusalem. Sh. Geneva 1. B. 59A. F. 2.

[23] Без даты. JDC Jerusalem. Sh. Geneva 1. B. 59A. F. 2.

[24] Об «экономических процессах» см.: *Эвельсон Е.* Судебные процессы по экономическим делам в СССР (в шестидесятые годы). London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1986; *Жакупова Ч.* Конфискованная жизнь. Бишкек, 1999.

[25] Relief-in-Transit Programs. JDC Jerusalem. Sh. Geneva 3. B. L-24. F. 445.

[26] См., например: Непрошеные благодетели // Правда Востока. 1964.17.3; Из других газет: [Получите свои тряпки обратно] // Известия. 1964.21.3; Бакумт цурик айере шматес (Получите ваши тряпки обратно) // Биробиджанер штерн. 1964.25.3; Ошиблись адресом, господа! // Советская Белоруссия. 1964.22.3; Пасхальные подарки фирмы «Динерман» // Вечерний Ленинград. 1964.24.3; Избавьте нас от вашей «заботы»! Ответ непрошеным «благодетелям» // Советская Молдавия. 1964.26.3; «Доброта» с дальним прицелом // Советская Латвия. 1964.27.3; Візмить, панове, назад свій подарунок! // Вечірній Київ. 1964.28.3; Не по адресу. Наш ответ израильским сионистам // Знамя коммунизма. 1964.28.3.

[27] Советская Молдавия. 1964.26.3.

[28] Statement by Mr. Jordan to the UJA Study Mission in Rome. 1965. Oct. 15. JDC N.Y. Coll. 1965–1999. F. RIT 1965.

[29] For Leskove. Feb 1, 1972. JDC Jerusalem. Sh. Geneva 2, B. 332B. F. 5.

[30] Kohane to Louis D. Horwitz, July 11, 1969. JDC Jerusalem. Sh. Geneva 2. B. 332B. F. RIT 1968–1969.

[31] Yehoshua Shahar. Mishloah havilot le-vrit hamoatsot. 1978. [Отправка посылок в Советский Союз. 1978]. 1979.31.1. Архивный документ (Иврит).

[32] Sikkum mishloah havilot be-1979, kolel havilot hozrot ve-5 shenishlehu bedoar avir [Итог отправки посылок в 1979 г. Включая возвращенные посылки, 5 посылок, посланных авиапочтой]. Архивный документ (Иврит).

[33] Memorandum for File. May 17, 1976.

[34] Memorandum for File. May 17, 1976.

[35] Report by M. & Alice F., J. & L. K. who visited Moscow, Novosibirsk, Kiev, and Leningrad in July 6–21, 1974.

[36] Maariv. 1974. July 26.

[37] Yehoshua Shahar. March 19, 1978; RIT Memorandum No. 1. April, 1977.

[38] Центральный государственный архив общественных объединений Украины (ЦГАООУ). Картотека постановлений Политбюро и Секретариата ЦК.

[39] RIT Memorandum No. 1. April, 1977.

[40] Леванон Нехемия (Левитан; 1915, г. Ружена, Лифляндская губ., — 2003, киббуц Кфар-Блюм). В 1938 г. репатриировался в Эрец-Исраэль из Риги. Был среди основателей киббуца Кфар-Блюм. С 1953 г. Леванон работал в израильском представительстве в Москве, возглавляя группу сотрудников «Натива». В августе 1955 г. по требованию советских властей покинул Советский Союз. Работал в отделе «Натива» «Бар», координировавшем борьбу за право на репатриацию евреев Советского Союза и государств Восточной Европы, которую вела общественность в странах свободного мира. В 1960–1961 гг. возглавлял «Бар», в 1965–1969 гг. был представителем «Бар» в США. В 1969–1982 гг. возглавлял «Натив» (КЕЭ. Приложение 3. Кол. 266–267).

[41] Levanon to Goldman. 1977. May 19.

[42] *Shachtman T.* I Seek My Brethren... P. 174–183.

[43] Там же. С. 181.

ЕВРЕЙСКАЯ ЭМИГРАЦИЯ 1970-х ГОДОВ В ПЕРЕДАЧАХ РАДИО «СВОБОДА» (ПО МАТЕРИАЛАМ РАДИОАРХИВА)

Иван Толстой
«Радио Свобода» (Прага)

В 1970-е годы еврейская эмиграция из Советского Союза становится делом регулярным, в каком-то смысле обыденным.

Для того чтобы положение стало таким, понадобились многочисленные усилия десятков и сотен людей, убедивших одних, озадачивших других, поставивших в тупик третьих — чтобы кардинально сдвинуть с мертвой точки саму идею массового выезда из СССР какой-то определенной категории граждан. 1971 год в этом отношении не просто показателен, но в каком-то смысле определяющ.

Архивные материалы Радио «Свобода» позволяют показать ту эволюцию взглядов на вопрос еврейской эмиграции, которую прошли некоторые западные наблюдатели за кратчайшее время.

Остановимся исключительно на том, что обсуждалось в 1971 г. в передачах Радио «Свобода».

В то время постоянным комментатором «Свободы» работал Виктор Семенович Франк, возглавлявший лондонский корпункт радио. Франк был старшим сыном знаменитого философа Семена Людвиговича Франка, высланного осенью 1922 г. из Петрограда на одном из «философских» пароходов. С 60-х годов Виктор Семенович вел регулярную 9-минутную программу «По сути дела», где анализировал главнейшие культурно-политические события: присуждение Пастернаку Нобелевской премии, споры между литературными журналами, разногласия Кремля и Китая, появление на литературной сцене Солженицына, «Мастера и Маргариты», первого землянина на Луне и прочее.

В 71-м году самой животрепещущей общественной темой стали советские евреи, и Радио «Свобода» не могло остаться в стороне.

Виктор Франк не был человеком суетливым, он судил спокойно, не спеша, вдумчиво, во всем выискивая человеческую, общегуманитарную сторону вопроса. Когда на Западе стала подниматься волна в защиту еврейской эмиграции, Виктор Семенович выступил с эссе, озаглавленном предельно просто: «Евреи». Это эссе прозвучало в эфире 17 января 1971 г. и никогда не выходило в печатном виде.

«В Советском Союзе проживает <...> три с половиной миллиона евреев <...> Но что это значит на самом деле? На самом деле это означает, что в Советском Союзе проживает три с половиной миллиона людей, на внутренних паспортах которых, в графе «национальность» красуется слово: “Еврей”. Не больше и не меньше. Эта статистическая выкладка НЕ означает, что в Советском Союзе есть три с половиной миллиона людей, чувствующих себя евреями. Это важно помнить — обеим сторонам в том споре, который разгорелся в последнее время. И нашим отечественным антисемитам на верхах, и на низах общества. И воинственным сионистам в Израиле и в Соединенных Штатах»[1].

Обратим внимание на это «нашим». Радио «Свобода» в те годы придерживалось принципа суррогатного радио. Это тот голос России, который может говорить только в изгнании.

Виктор Франк продолжает:

«Подавляющее большинство советских граждан с пометкой “еврей” вообще неотличимо — кроме как этой канцелярской пометкой — от советских граждан других национальностей <...> Они давно уже, как говорится, ассимилированы, говорят по-русски столь же хорошо или столь же плохо, что и другие советские граждане, не знают ни идиш, ни иврита, давно уже утратили свои еврейские верования и навыки — точно так же, как русские их сограждане давно уже утратили свои православные или бытовые традиции. “Евреями” их делает только полицейская пометка <...>

Тут-то и делают непростительную ошибку обе стороны: режимная сторона, превращающая людей в евреев и наивно думающая, что в силу полицейской прописки они действительно делаются евреями. И сионисты, идущие на поводу у МВД СССР, принимающие всерьез эту пометку и требующие для всех трех с половиной

миллионов тех прав, которых добиваются, к которым стремятся только очень немногие из них <...>

Выехать из Советского Союза хотят, вероятно, не все евреи и не одни только евреи. Я даже подозреваю, что если — а это маловероятно — советское правительство предоставило бы право всем желающим того евреям выезжать в Израиль, то это привело бы к новому взрыву антисемитизма — почему-де такие привилегии предоставляются одним евреям. “Опять еврейские штучки” <...>

Большинство евреев хотят, вероятно, иного: равноправия в Советском Союзе, причем равноправия в смысле наличия максимальных прав. А не минимальных. Иными словами, они мечтают не только о насильственной ассимиляции, но и о предоставлении им тех прав, которыми пока что не пользуются советские граждане вообще — права свободных путешествий заграницу, свободы слова, свободы от слежки и так далее. Но это уже не еврейская, а общесоветская проблема.

Я помню, — продолжает Виктор Франк, — года полтора тому назад в Лондоне состоялась конференция по вопросу о евреях в Советском Союзе <...> Многие участники <...> ратовали за то, чтобы ВСЕМ евреям <...> было дозволено, во-первых, эмигрировать в Израиль, а во-вторых, иметь свои собственные школы и так далее <...> В конце концов, конференция выработала, по-моему, разумную формулу: “Предоставить тем, кто того хочет, право на эмиграцию, и тем, кто того хочет, право на ассимиляцию...” А то ведь что получается? Советское правительство своим отношением к евреям делает из русских людей с паспортной пометкой «еврей» настоящих евреев, в психологическом смысле. А вместе с тем, не дает им права покидать страну. Создает граждан второго сорта, а вместе с тем заставляет их продолжать жить в стране, в которой они считаются неполноценными гражданами. В этом смысле поляки более логичны, хотя, может быть, и более бесчеловечны. Они объявили своих евреев нежелательным элементом и насильственно выслали их из своей страны — хотят ли они того или не хотят <...>

Многое из того, — подводит итог в своей передаче Виктор Франк, — чего сейчас требуют евреи и в Советском Союзе, и заграницей, это — права человека, которые должны быть достоянием всех советских граждан. Я евреев не виню. Они пользуются своим

преимуществом — наличием активного меньшинства в большинстве западных стран. Но, мне кажется, и они должны это помнить, что много из того, что они требуют для своих единоплеменников, это права, которых лишены и все другие советские граждане. Возьмем хотя бы то же право на эмиграцию или право на религиозное воспитание. Этого права нет и у людей с другими паспортными отметками. Евреи по-своему логичны, требуя этих прав, но неправы, утверждая, что этих прав лишены только так называемые евреи».

Так говорил Виктор Франк по Радио «Свобода» 17 января 1971 г.

Но в течение нескольких предыдущих месяцев и затем на протяжении 71-го года из Советского Союза безостановочным потоком приходили сообщения о последовательной государственной антисемитской политике и конкретных действиях. И эти сообщения не могли оставить Виктора Франка равнодушным.

Что же произошло за полтора года — с весны 70-го до конца 71-го? Попробуем набросать краткую хронику событий.

12 марта 1970 г. в газете «Правда» опубликовано провокационное письмо за 51 подписью жителей Украины о том, что трагедии Бабьего Яра способствовали сионисты.

Весной 1970 г. выходит роман Анатолия Кузнецова «Бабий Яр» в издательстве «Посев» на русском языке. Курсивом выделены те строки и страницы, которые были удалены советской цензурой при печатании книги в Москве.

12 апреля 1970 г. на Западе опубликована «Программа Демократического движения Советского Союза». Виктор Франк отмечал в эфире «Свободы»: «Великое начинается с малого. Она представляет собой еще один шаг на пути к духовному освобождению нашего общества. А это не менее важно, как и материальное благополучие».

27 сентября 1970 г. в своей очередной передаче «По сути дела» Виктор Франк делает робкие попытки подобраться к истолкованию идущего в Советском Союзе сопротивления. Поводом стала коллективная защита академическим сообществом арестованного Жореса Медведева. Виктор Франк отмечал: «У ученых есть свое корпоративное сознание... Но кто знает, может быть, из этой узкой сословной свободы постепенно начнет прорастать и более общая

свобода, требование и более общей неприкосновенности, понятие гражданских прав для все большего и большего круга граждан. Может быть, тактически вернее бороться за свободу таким, меньшинственным путем?»

В октябре 1970 г. в Риге арестована Руфь Александрович — 23-летняя медсестра, хранившая и распространявшая еврейскую литературу. Приговор: год лагеря.

1 декабря 1970 г. в Одессе арестована библиотекарь Раиса Палатник. Обвинения те же: распространение литературы, настаивание на своем праве эмигрировать.

В декабре 1970 г. в Ленинграде судят группу так называемых самолетчиков — Эдуарда Кузнецова, Иосифа Менделевича, Сильву Залмансон и других. Судят даже не за попытку угнать самолет, а за замысел попытки это сделать. Вынесены два расстрельных приговора, замененных затем на 15 лет лагерей.

В начале 1971 г. принят Закон о гражданстве в Израиле. Кнессет принял закон, разрешающий правительству предоставлять израильское гражданство тем лицам, кто подал соответствующее заявление, находясь еще заграницей. Тем самым, советские евреи могли стать гражданами Израиля, сидя в отказе в СССР.

В феврале 1971 г. в Брюсселе проходила Первая всемирная конференция в защиту прав еврейского меньшинства в Советской России. Свыше 700 еврейских представителей из 30 стран. Ставилась задача: выработать общую стратегию по склонению советских властей к признанию несправедливости и негуманности их политики. Специально к открытию конгресса группа советских активистов-евреев организовала сидячую демонстрацию протеста в приемной Верховного Совета СССР, а лидер этой группы Владимир Слепак отправил в адрес Конференции телефонограмму с описанием московской акции и обозначением тех целей, которые ставили перед собой ее участники. Это обращение Слепака было воззванием к моральной поддержке.

И в результате вот такого потока сообщений западные (прежде всего, американские) политические приоритеты начали кардинально меняться. Соединенные Штаты во взаимоотношениях с Советским Союзом сделали еврейскую карту одной из решающих. И это не замедлило сказаться на направленности и аргументации политических комментариев американской радиостан-

ции Радио «Свобода». В частности, на передаче Виктора Франка «По сути дела». К концу того же года взгляды Виктора Семеновича на еврейскую проблематику изменились кардинально. Из людей «как все» евреи в его передаче 5 декабря 1971 г. отчетливо превратились в социально-этических лидеров.

«Не проходит дня, чтобы телеграфные агентства, газеты, очевидцы не сообщали о новых перипетиях еврейского дела — великого исхода евреев из России. До какого-то этапа этого дела можно было бы, пожалуй, относиться к нему исключительно с человеческой точки зрения — вот, мол, людей жалко. Достаточно евреи намучались. Кто от Гитлера, кто от Сталина, кто от того и от другого. Теперь у них появилась возможность обрести новое отечество — Израиль — а им чинят препятствия и, даже, карают за желание выехать из страны. До какого-то этапа можно было рассматривать этот вопрос и как вопрос чисто меньшинственный. Вот, мол, есть такой народ с необычной судьбой. Необычная судьба повернулась за последние годы лишний раз по необычному. Это их, евреев специфическая доля и хотя их жалко, к судьбам народов Советского Союза вообще еврейский вопрос имеет отношение только периферийное. Но такое отношение стало теперь не только невозможным, но и неверным. Не верно рассматривать развитие еврейского дела только с точки зрения гуманитарной — людей жалко, или только с точки зрения чисто меньшинственной — вот интересный народец. То, что делается теперь с евреями в Советском Союзе и, что еще важнее, то, что делают сами евреи в Советском Союзе, явно переросло эти старые рамки. Евреи опять, который уже раз в истории, стали застрельщиками в кампании носящий общий, можно даже сказать всемирно-исторический характер. Впервые за десятилетия группа людей, используя все законные методы, добилась того, что правящая клика пошла на попятный, изменила свою политику. А это имеет значение не только для евреев, но и для украинцев, армян, русских, вообще, для всех граждан Советского Союза. Если евреям удалось добиться того, что правительство, пусть нехотя, пусть скрепя сердце, пусть с отвращением, но пускает их теперь из страны, то то же самое право должно теперь быть предоставлено, по логике вещей, и любому другому гражданину Советского Союза. Если он по тем или иным причинам хочет эмигрировать, то прави-

тельство уже не сможет ему отказать с той легкостью, с которой оно это делало до сих пор. Будем реалистами. У евреев есть два преимущества, которыми не обладают другие народы Советского Союза. Это, во-первых, существование страны, Израиля, готового принять любое количество эмигрантов. Во-вторых, наличие во всех культурных странах запада еврейского меньшинства и еще большое влияние в печати, на телевидении в университетах и так далее. Поэтому евреям, в данном случае, легче добиваться выезда из Советского Союза, чем, скажем, латышам, украинцам или русским. И евреи умно пользуются этими преимуществами. В этом, опять-таки, нет ничего предосудительного. Но есть еще одно обстоятельство, которое выделяет евреев из среды других народов. Это уже не внешнее преимущество, это уже, если хотите, какая-то мистическая особенность судьбы еврейского народа. Ведь подумайте только, что дал человечеству и дурного, и прекрасного этот численно небольшой народ. Именно в его среде зародилось впервые понятие единого всемогущего бога. Именно в облике еврея родился на земле Иисус Христос. Именно евреи разнесли христианство по всему тогдашнему миру. Каким-то необъяснимым далее образом евреи сохранили свое национальное лицо в течение многовекового рассеяния и преследований. А уже в наше время два самых судьбоносных события связано тоже с евреями — русская революция и создание водородной бомбы. Именно они стали главным объектом небывалого в мире массового уничтожения при Гитлере. Так или иначе, ко всем решающим историческим поворотам причастны евреи. То ли как инициаторы, то ли как участники, то ли как жертвы. И невольно начинаешь смутно сознавать, что выражение "избранный народ" имеет какой-то глубочайший смысл, связанный с течением мировой истории. Как бы то ни было, еврейский почин наших дней имеет, несомненно, общенародное значение. Недавно в Москве появилось самиздатовская брошюра подписанная псевдонимом "А. Иванов", и озаглавленная "Свобода и еврейский вопрос в России". Не могу удержаться, чтобы не привести несколько цитат из этой статьи. "Разве есть связь между еврейским вопросом и свободой в России?" — спрашивает автор брошюры. Он отвечает: "Да, есть, и самая непосредственная. Свобода не появляется вообще, разом для всех, она — плод развития, результат истории. Свобода начинается

с прецедентов свободы, для кого-то и в чем-то. Необходимо, чтобы эти прецеденты становились все многочисленнее, чтобы понятие свободы, вкус к ней, желание ее проникало все глубже в сознание людей". Несколько выше тот же автор пишет: "В Декларации прав человека, разработанной Организацией Объединенных Наций, как известно, прямо указывается, что свободный выбор страны для жительства является неотъемлемым правом человека. Правда, в нашей стране этот документ имеет по преимуществу нелегальное хождение. Характерно высказывание по этому поводу одного надзирателя мордовского лагеря: "Дураки, ведь это же для негров декларация". Но, думается, что правом на свободу должны располагать не только негры, но также и евреи, но также и мы, русские". Еще одна цитата из той же брошюры. "Нужно отчетливое осознание того, что еврейский вопрос, именно вследствие своей конкретности, является вопросом номер один в современной борьбе за свободу и справедливость в нашей стране. Успешное разрешение еврейского вопроса в нашей стране, признание за евреями права выезда в Израиль даст толчок к осознанию права человека на самого себя, явится беспрецедентной для нас победой здравого смысла над узколобостью и шовинизмом. На основе такой победы станет возможным и разрешение многих других вопросов, развитие свободы и сознание наших людей". Я привел несколько цитат из самиздатовской брошюры, так как убежден, что это не глас вопиющего в пустыне, что много других людей в стране, не носящих в себе ни капли еврейской крови, разделяют мнение автора брошюры. Конечно, у евреев есть свои, узко национальные цели (скажем, выезд в Израиль), которые присущи только им одним. Но дело не в этом. Дело в том, что советские граждане еврейской национальности выдвигают в своей борьбе требования, которые в видоизмененной форме могли бы быть выдвинуты любой другой группой советских граждан. Поэтому их борьба — борьба общая. Их поражение — поражение общее. Их победы — победы общие. Поэтому-то и следит вся страна за тем, как развивается это беспрецедентное дело. У замечательного английского поэта 17 века Джона Донна есть такое изречение: "Ни один человек не представляет из себя острова. Все мы образуем совместно один материк. Поэтому, когда звучит похоронный колокол, не спрашивай, по ком он бьет — он бьет по тебе"». А я от себя уже добавлю:

не только похоронный колокол, но и бранная труба, но и победный марш звучат, в данном случае, не только для одних евреев, но и для всех нас».

Это вовсе не колебания вместе с линией партии. Это честность наблюдателя и его способность меняться. Большая, между прочим, разница.

Примечания

[1] Тексты радиовыступлений Виктора Франка находятся в личном архиве автора статьи. Приводятся с сохранением особенностей орфографии и пунктуации оригинала.

МИХАИЛ ГЕРШЕНЗОН МЕЖДУ РОССИЕЙ И ЭМИГРАЦИЕЙ

Николай Богомолов
Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Россия)

Михаила Осиповича Гершензона читателям нет необходимости представлять. Русская культура его никогда не забывала, хотя могли забывать власти предержащие. Не менее важна его личность и для культуры еврейской. Здесь, на скрещении, и находится тот нерв его творчества, который он сам осознавал и отстаивал. Однако взгляд на эти проблемы может быть различен: и чисто философский, и социальный, и религиозный. Мы же предлагаем увидеть эту проблему с точки зрения, если так можно выразиться, пространственной. Из воспоминаний В. Ходасевича о нем мы знаем, что пространственность нередко перерастала для него во внутреннюю проблему, пусть даже им самим не осознаваемую, но видимую другими. Попробуем и мы стать на точку зрения этих других.

Собственно говоря, важность проблемы пространства для Гершензона отметила В. Ю. Проскурина, когда обсуждала «Переписку из двух углов». Она проницательно обратила внимание на то, что в отношении к пространству своего пребывания, как и во многом другом, Вяч. Иванов и М. Гершензон противоположны: «Иванов сознательно делал акцент на символике *квадрата* совместного проживания. <...> Семантика квадрата и противопоставленного ему круга, так привлекавшая древних греков, а потом и средневековых мистиков, служила символом соединения антиномичных начал...» и так далее [1]. «Вместо символического квадрата, который Иванов с легкостью “округлял”, Гершензон предпочитает оперировать понятием “комната”, которая — помимо своего

символического значения — всегда имела реальный коррелят»[2], — и тоже обрываем цитату.

Однако эти ее суждения ограничивались исключительно «Перепиской...» (и — в несколько другом аспекте — рукописным журналом «Бульвар и Переулок»). Между тем, нам кажется, они могут быть расширены и распространены как на жизнь Гершензона, так и на его труды. Поскольку нас будет интересовать прежде всего один эпизод его жизни, о предшествующих аспектах волнующей нас проблемы скажем в чрезвычайно конспективной форме.

Гершензон классического периода своего творчества — то есть со статей, начавших появляться в 1900 г., изданий Огарева и Чаадаева в 1904 и 1906 г., книг «Чаадаев: Жизнь и мышление» и «История молодой России» (1908), и до «Грибоедовской Москвы» (1914, 1916) — экспериментирует с пространством культуры. С предельной отчетливостью это сформулировано им самим в довольно широко известном автобиографическом письме к А. Г. Горнфельду от 20 января 1910 г.: «Вот мое непосредственное чувство: я чувствую себя евреем и социально, и субъективно-психологически <...> чувствую свою психику совершенно еврейской и совершенно разделяю точку зрения Чуковского, Андрея Белого и пр., то есть я уверен, что *интимно* понять русских я не в состоянии. Поэтому я тщательно избегаю таких тем (в противоположность Айхенвальду, например). Вся моя работа в области литературы имеет предметом вечные темы — общечеловеческие»[3]. Это убеждение легко можно представить себе в виде чертежа, на котором несколько кругов, обозначающих русскую, еврейскую и ряд других культур (например, итальянскую или немецкую — список этот нуждается в расширении и уточнении), накладываются друга на друга, и область их пересечения служит объектом самого пристального внимания Гершензона.

Приблизительно с 1916 г. и особенно решительно в первые революционные годы пространство, в котором он работает, начинает меняться. Он постепенно уходит из сферы, посвященной исключительно русской литературе, культуре, истории, и обращается к философским проблемам, базирующимся на самых общих основаниях культуры мировой. «Тройственный образ совершенства», «Мудрость Пушкина», «Видение поэта», «Переписка из двух углов» и более поздние работы характерны для этого этапа творчества.

Но вместе с тем в нем начинает искать себе выход обострившаяся пространственность национального инобытия. В философском плане о ней, видимо, лучше всего сказано в «Судьбах еврейского народа» с любовным протестом против сионизма и с защитой «еврейского царства не от мира сего» (последняя фраза книги). Но нас более привлекает несколько иной поворот проблемы, где пространство предстает не как философская категория, а как нечто растворенное в плоти произведения.

Несомненно, ярче и значительнее всего это выразилось в «Переписке из двух углов», где противостоят друг другу две концепции видения мира: гармонически завершенная, но как бы висящая в воздухе ивановская и — тянущаяся к постижению современной реальности гершензоновская. Последняя не может не быть трагической и дисгармоничной прежде всего потому, что в ней переплавилась боль России и боль за Россию, испытанные корреспондентом. Иванов предлагал: «Не будем учитывать случайного, непредвидимого, иррационального в ходе событий...»[4] Гершензона это случайное волновало нисколько не меньше, чем целеполагаемое. И этому вполне соответствует пространственная организация его писем. Уже В. Проскурина обратила внимание, что когда Гершензон захотел внести в рукопись адрес «здравницы», где переписка создавалась, ее адрес: «Неопалимовский, 5», Иванов решительно отверг его намерение[5]. А между тем Гершензон постоянно и явно намеренно воссоздает реальные обстоятельства, окружающие переписывающихся: июльская жара, мучающая жажда, графин с теплой водой, мухи, духота. И еще подробнее в показавшемся год спустя необходимым комментарии: «... это была тесная, грязная, без малейшего комфорта и с плохой едой (однако много лучше домашней, которая тогда была — голод) здравница *в 3-м Неопалимовском пер*. Грязно, душно, тучи мух, ночью шаги в коридоре к уборной, на окне занавески нет, матрац — как доска, — и духота...»[6]. И даже комментарий о перемещениях тут существен: «Гершензон уходит ночевать домой, Иванов возвращается в здравницу» (хотя жил нисколько не дальше Гершензона) [7].

Еще более существенно для нас, что на описанную ситуацию накладывается еще одно обстоятельство, отмеченное Робертом Бердом: в момент переписки Гершензон и Иванов находились под сильным воздействием решения вопросов о поездке за границу:

«11 марта 1920 Коллегия Наркомпроса удовлетворила прошение Вяч. Иванова "об оказании ему финансовой помощи для поездки за границу", но 17 апреля она "воздержалась" от командировки Гершензона, постановив: "Принимая во внимание болезненное состояние М. О. Гершензона, просить М. Н. Покровского принять необходимые меры к улучшению его положения". Отъезд Иванова и его семьи все откладывался по разным обстоятельствам, но командировка оставалась в силе ко времени написания его первого письма соседу по комнате 17 июня»[8]. Знал обо всем этом сам Гершензон совершенно точно. 18 апреля 1923 г. в письме к Л. Шестову он вспоминал: «... когда летом 1920 года я впервые почувствовал, что теряю силы, — я подал прошение о разрешении выехать за границу: прошение это было передано на рассмотрение коллегии Комиссариата Просвещения; там постановили — не отпускать, но принять меры к улучшению моего материального положения (и потом "мер" не принимали)»[9]. Как нам кажется, осознание такого состояния дел сказалось не только на общей тональности переписки, на упоминаниях тюрьмы и постоянной теме духоты у Гершензона, но и на общем представлении о возможности перемещения в пространстве, не ограниченном пределами Москвы. Иванов словно живет, если воспользоваться словами О. Мандельштама, видением всечеловеческих холмов, синеющих в Тоскане, Гершензон же подчинен непререкаемым законам реального бытия. Произнося последние два слова, мы использовали его собственное выражение из «Переписки», где, говоря об изменениях философского отношения ко вселенной после господства кантовской доктрины, он утверждает: «... внешнему миру снова возвращена его непререкаемая реальность <...> Человек возвращается к ощущению реального бытия, как выздоравливающий после тяжкого недуга, с болезненным и тревожным чувством, не сон ли все предстоящее»[10].

Ситуация меняется весною 1922 г. Общее изменение положения дел в советской России делает возможной поездку за границу, и Гершензон тут же ею пользуется. Но характерно, как он все это представляет себе: «До сих пор жить здесь надо было, и вы вот много потеряли духовно, не быв здесь; но теперь, кажется, все, — можно и отдохнуть <...> я хотел бы проехать прямо в какое-нибудь тихое место на юге Германии, даже не заглядывая в Берлин,

и там прожить для отдыха, не думая о заработке. Это едва ли не утопия»[11].

После длительных хлопот о визах и потребных для поездки деньгах, почти одновременно с пассажирами «философского парохода», среди которых было много его друзей и соратников по разным изданиям, Гершензон отправляется в Германию. 27 октября он сообщает тому же Шестову из Баденвейлера: «Милый Лев Исакович, Третьего дня мы сюда приехали и поселились, кажется, в хорошем пансионе. От Москвы ехали до Берлина сушей 4 дня, по вагонам довольно удобно, но с 6 таможенными досмотрами и со многими тревогами, неизбежными теперь. В Берлине прожили 4 дня <...> В Берлине не видел ни Белого, ни Ремизова, ни Лундберга, — не успел»[12]. Точной даты возвращения его в Россию мы не знаем, но уже 3 сентября 1923 г. он пишет Шестову так, как будто уже довольно долго время находится в Москве. Видимо, стоит предположить, что приехали Гершензоны домой приблизительно в середине августа, пробыв, таким образом, за границей 10 месяцев. К слову, из Штеттина в Петроград они плыли на знаменитом пароходе «Прейссен», что снова должно напомнить о контексте, в который невольно оказалось помещено заграничное пребывание Гершензона.

Почти год, проведенный в Германии, оказался практически вне поля зрения исследователей, писавших о творчестве Гершензона[13].

Казалось бы, все складывалось в высшей степени благоприятно для окончательного прекращения каких бы то ни было отношений с советской Россией: почти родная страна (в молодости Гершензон учился в Германии и сохранил, как вспоминала дочь, «великолепную немецкую речь»[14]), довольно широкие возможности для печатания собственных трудов (в 1922–1923 гг. в Берлине или с указанием «Москва — Берлин» вышло пять его книг), толерантное отношение к публикациям в эмигрантских изданиях (дважды, хотя и не им самим, его статьи были напечатаны в «Современных записках»[15]), дружеское окружение и в Германии (кроме названных выше Белого, Ремизова и Лундберга — еще и Г. Л. Ловцкий, и В. Ф. Ходасевич, и С. Л. Франк, и Н. А. Бердяев, и Ф. А. Степун, и многие другие), вся семья не осталась в заложниках, а находится вместе. Однако Гершензон упорно осущест-

вляет свою «утопию» — безвыездно живет в Баденвейлере, приезжая в Берлин только для того, чтобы устроить дела, и рвется в Россию.

Конечно, тому были и внешние препятствия. С одной стороны, безденежье, которое не могло не тяготить. С другой — домой тянулись дети («Мы с Сережей страстно хотели ехать домой, не мысля себе возможности остаться навечно за границей», — писала дочь[16]), да и сам Гершензон трезво оценивал перспективы их, т. е. детей, существования в Германии. Шестову он писал 18 апреля 1923 г.: «Сыну 17 лет, он может за этот год кончить гимназию. Ежели оставаться здесь, где он может учиться? Значит, придется жить в Берлине, где климат и все условия жизни для меня ничуть не лучше московских; и русское учение в Берлине не лучше московского, а весною, если он и окончит, в немецкий университет его не примут, и в Московский, конечно, тоже»[17]. Наконец, весьма важны были проблемы со здоровьем, когда одни врачи решительно настаивали на том, что необходимо остаться, другие разрешали возвращение. Но, кажется, решающим обстоятельством оказалось все-таки сопоставление духовной жизни России и Европы, и выбор в итоге был сделан в пользу первой. И дело вовсе не в пресловутом гершензоновском «славянофильстве» («Какой же я славянофил? Я, как вы знаете, еврей» — говорил он сам), а в том традиционном для значительной части русских мыслителей убеждении, что духовно Европа если не погибла, то гибнет. И для чистоты такого эксперимента замыкание в «своем углу» и отказ от творчества были весьма показательны.

О первом Гершензон вспоминал: «Здесь, хоть мало что есть, но все существенное: горы и лес, вода, туман...»[18]. И полувсерьез-полуиронически сообщал В. Ф. Ходасевичу: «Я чудовищно-много вырос за эти годы; теперь пересадил себя с открытого воздуха в комнату, чтобы некоторое время отдохнуть от роста; и вот, действительно, глупею»[19]. О втором Шестову еще 17 ноября: «Издатели пишут мне, просят статей, а я так же далек от писания статей, как от модных танцев»[20]. И 27 февраля 1923 г.: «Я здесь ни строки не написал, даже бумаги никакой не покупал, кроме почтовой. Это от здоровья; как только поправлюсь, так тотчас хочется писать, и есть о чем»[21]. Несколько позднее, 21 марта, Ходасевичу: «Я так отдыхал здесь от всего литературного, что с трудом верится,

что когда-то писал, печатал. Может, оттого и не пишется. Но это ничего, даже полезно; я теперь на весь мир идей и систем смотрю “как души смотрят с высоты на ими брошенное тело”»[22]. Снова Шестову 18 апреля: «Я здесь не написал, разумеется, ни одной строки; даже не представляю себе, как люди пишут литературное. Значит, еще не так поправился, потому что когда здоров, меня тотчас начинает тревожить какая-нибудь тема и хочется писать»[23]. Но вместе с тем он не переставал не только думать, но и жадно познавать то, что происходит вокруг.

Говоря «вокруг», мы должны иметь в виду, что это понятие для Гершензона включало два смысла. Прочитав «Преодоление самоочевидностей» Шестова, он писал автору: «... трехмерное пространство — иллюзия, но мы в нем живем, и наши органы познания суть органы познания трехмерного пространства; значит, кто действует или хотя бы следит за действиями, должен мыслить мир трехмерным. От этого я не могу отрешиться; но твоя заслуга, как Эйнштейна, та, что ты учишь видеть условность трехмерного мировоззрения. Есть великое освобождение в том, чтобы знать, что этот берег — не вся земля, что это именно берег, наш, человеческий берег, — а за ним есть безбрежное море, и по ту сторону его — иной, твой берег — четырехмерный зыбкий мир чуда <...> Хуже всего то, что всякий сапожник тайно чувствует “4-е измерение” — как единственную подлинную реальность, но на практике, из жадности, хватает только чувственно-воспринимаемое <...> иногда мне кажется: нет ли тут еще и второго чутья: может быть, люди в долгом опыте бессознательно установили, что наиболее правильный способ учитывать 4-е измерение — учитывать его не сознательно, не прямо, а как имманентное в материальной действительности (такова, напр., мысль Карлейля); может быть, потустороннее и нельзя брать в чистом виде (оно — огонь и разрушает живую ткань, или оно испаряется в отвлеченности и теряет власть над волею), а надо его брать только в мутных воплощениях, как душу любимой женщины любишь только через ее тело»[24]. Стало быть, и его собственное «вокруг» имело одновременно и три измерения, и четыре.

В «мире трех измерений» фиксация и имманентное сопоставление духовных состояний Европы и России (не только эмигрантской, но и России советской) отнюдь не носили харак-

тера их непременного противопоставления с отданием преимущества второй. Еще в самом начале своего пребывания он пишет Шестову: «Мне одно интересно: духовная жизнь Запада, какова она теперь. Очень хочется присмотреться»[25]. И дальше: «Среди пишущих немцев есть теперь очень интересные; точно проснулись и с удивлением смотрят вокруг себя. Такие же есть и во Франции. Я недавно в Москве прочитал кое-что из Вильдрака: совсем живой, и притом очень даровит, так что я раскрыл глаза»[26]; «В общем, немецкая литература теперь много интереснее русской. Я не встретил ни одного замечательного произведения, но прочитал много замечательных страниц»[27]; «Я с большим интересом читаю теперешних немецких мыслителей: есть много свежего и смелого — и, что меня подкупает, огромный фонд точных знаний <...> Мне жаль, что тебе не удалось познакомиться с нынешней французской литературой»[28]. И в параллель к этому: «... читаю в “Руле” о берлинских русских. Философы наши и там водрузили знамя, привезенное из Москвы, — ты верно читал: открывают там религиозно-философские курсы, чтобы посредством лекций и семинаров перевести горизонтальное движение человечества в вертикальное — духовное; комики! Правда, я давно не читал ничего более комического, как манифест этих курсов, даже грустно стало: седые дети. А все оттого, что философствуют отвлеченно, не вспоминая о сих себе, о *своей* жизни и смерти»[29]; «Читаешь ли ты русские берлинские газеты? Какую пошлую и глупую деятельность развивают там Бердяев, Ильин, Франк и др. Недоставало только этого, чтобы еще более запутать и без того сбитую с толку эмигрантскую молодежь <...> у нас в России метафизическая мысль (например, у Бердяева) не “обременена” никаким запасом знаний, — тем легче воспаряет»[30].

Недовольство современным состоянием философского осмысления судеб России, фиксируемого эмигрантской периодикой да и непосредственно вспоминавшееся Гершензоном по общению внутри России с самыми различными мыслителями, было существенной частью его мировосприятия. Довольно часто это расценивается современными наблюдателями как «большевизанство», однако, как кажется, корни его уходят в более далекое время. Уже издание «Вех» было для Гершензона одним из способов расставания с мифами (в данном случае — с мифами интеллигентского

сознания). Из той же серии — и «Судьба еврейского народа». Существенно, однако, подчеркнуть, что мифу в осмыслении Гершензона противопоставляется не низкая реальность и не бытовое мышление, а реальность мистическая, то самое «четвертое измерение», о котором он писал Шестову. Но оно ощущается непосредственно, без отрешения от всего окружающего. Кажется, именно эта сторона заставляла Гершензона с такой симпатией относиться к стихам Ходасевича, где связь высокого и низкого, быта и мистики описаны как непосредственная данность, проявляющаяся в возможности каждую минуту «перешагнуть» из одного мира в другой.

В то же время воспринятые как формулировка политических взглядов, суждения Гершензона о самых интеллектуальных кругах русской эмиграции давали право тому же Ходасевичу обращаться к нему со своими мыслями, вполне, как казалось ему, аналогичными. Так, 17 декабря 1924 г. он писал: «... боюсь, что наступит безденежье и погонит в Париж, о котором думаю с ужасом. Разумею “русский” Париж, который все безнадежнее погрязает в чистейшем черносотенстве. Уже весной я пришелся там не весьма ко двору. Что же будет теперь, когда Н. А. Бердяев объединился с Коковцовым и они вместе строят “Сергиевское подворье”? (Сие следует понимать вполне буквально, отнюдь не метафорически)»[31].

Но вместе с тем Ходасевич чем дальше, тем больше разочаровывался в советской России и в возможности там существовать, тогда как Гершензон, понимая все трудности подневольного существования, тем не менее раз за разом утверждал: «... по существу, мне кажется, что в Европе царит безумие, по крайней мере, во Франции, Германии, Италии, Ирландии, Польше. Достаточно теперь 3 дня сряду читать внимательно какую-нибудь большую европейскую газету, чтобы от фактов и их освещения впасть на остальные 4 дня недели в тяжелую ипохондрию»[32], или в уже цитированном письме, после тяжелых фраз о комичности попыток оказавшихся в изгнании русских философов, философствующих — напомним — «отвлеченно, не вспоминая о самих себе, о *своей* жизни и смерти», следует: «Кажется, и вся Европа так философствует, даже теперь, после таких уроков. Это хотя и в духе, но тоже горизонтально, а не вертикально»[33].

И с наибольшей силой и развернутостью такое отношение высказано в сохранившемся не до конца письме к Шестову от 6 декабря 1922 г.: «... не только прежний русский строй, но и общий европейский строй жизни кажутся мне столь безбожными, бесчеловечными, бессмысленными, полными злодейства и лжи, что самое разрушение их я уже считаю прогрессом. Весь физический ужас нашей революции я чувствую не меньше тебя, уже потому, что я его видел в большом количестве, — я разумею кровь, всяческое насилие и пр.; и все же <...> духовно в России теперь легче жить, чем в благопристойных заграничных пансионах, читая "Temps" или "Vossische Zeitung". Здесь пока длится и повторяется старая бессмысленная жизнь, там в крови и судорогах чувствуется горячее сердце и смелая мысль»[34].

Кажется, именно такого рода суждения в наибольшей степени и передают представления Гершензона о четвертом измерении пространства, в котором он ныне живет. Замкнутое и душное реальное пространство большевистской России распахнулось до всей послевоенной Европы — и тут же собственной волей оказалось сужено до пансиона в Баденвейлере. Четвертое измерение современной Европы одновременно с этим пульсирует от новых и перспективных исканий художников и философов до вызывавшей почему-то его особенной гнев «Vossische Zeitung». И на этом фоне становится неизбежным возвращение в СССР, хотя Гершензон вовсе не обольщается насчет возможности жить там той полноценной духовной и интеллектуальной жизнью, к которой он привык.

Через полтора года после возвращения Гершензона не стало.

Примечания

[1] *Проскурина Вера.* Течение Гольфстрема: Михаил Гершензон, его жизнь и миф. СПб., 1998. С. 341.

[2] Там же. С. 342. Вообще весь раздел седьмой главы, из которого мы цитировали, называется «Символика пространства и проблемы истории текста». Отметим к слову, что замеченное автором книги обсуждение сходства гершензоновской «комнаты» с пещерой должно проецироваться не только на пещеру Платона, но и на гораздо более актуальную «Пещеру» Евгения Замятина.

[3] Вестник Еврейского университета в Москве. 1993. №4. С. 231 (публ. В. Кельнера).

[4] Здесь и далее цитируем «Переписку...» по новейшему критическому изданию: *Иванов Вячеслав, Гершензон Михаил.* Переписка из двух углов / Подг. текста, прим., ист.-лит. комм. и исследование Роберта Берда. М., 2006. С. 62.

[5] См.: *Проскурина Вера.* Указ. соч. С. 352. Наблюдение повторено Р. Бердом.

[6] Письмо к Л. И. Шестову от 26 июня 1922 // Минувшее. [Paris, 1988]. [Т.] 6. С. 263 (публ. А. д'Амелиа и В. Аллоя).

[7] См. в тексте письма: «... я там переночевал только первую ночь, а после — благо близко — ходил туда только обедать и ужинать, 2 раза в день. А В. И. там жил...» (Там же). Гершензон жил в районе Арбата, а Иванов — на Зубовском бульваре. О пространственной символике этих адресов см. *Проскурина Вера.* Указ. соч. С. 230–285.

[8] *Иванов Вячеслав, Гершензон Михаил.* Переписка из двух углов. С. 183–184.

[9] Минувшее. [Т.] 6. С. 285.

[10] *Иванов Вячеслав, Гершензон Михаил.* Указ. соч. С. 24–25.

[11] Письмо к Л. И. Шестову от 23 апреля 1922 г. // Минувшее. [Т.] 6. С. 256–257.

[12] Там же. С. 269.

[13] Помимо уже названной нами книги В. Проскуриной, существует также монография: *Horowitz Brian.* The Myth of A. S. Pushkin in Russia's Silver Age: M. O. Gershenzon, Pushkinist. Evanston, Ill, [1996] (русский перевод — *Горовиц Б.* Михаил Гершензон — пушкинист: Пушкинский миф в Серебряном веке русской литературы. М., 2004).

[14] *Гершензон-Чегодаева Н. М.* Первые шаги жизненного пути (воспоминания дочери Михаила Гершензона). М., 2000. С. 189.

[15] В письме к Шестову от 13 января 1923 г. он говорил: «Мои две статейки отдал туда Белицкий; в Москве теперь верно Покровский скажет обо мне: вот, едва переехал границу, уже печатается в с.-р.'овском журнале. И мне от этого не поздоровится» (Минувшее. [Т.] 6. С. 278). Ефим Яковлевич Белицкий (1895–1940) — в 1917–1922 был заведующим отделом управления Петроградского Совета, в Берлине возглавлял издательство «Эпоха».

[16] *Гершензон-Чегодаева Н. М.* Указ. соч. С. 206.

[17] Минувшее. [Т.] 6. С. 285.

[18] Письмо к Л. И. Шестову от 17 ноября 1922 // Минувшее. [Т.] 6. С. 273.

[19] Письма М. О. Гершензона к В. Ф. Ходасевичу // Новый журнал. 1960. Кн. 60. С. 226. Тексты писем проверены нами по оригиналу (Beineke Rare Books and Manuscript Library. Yale University. Gen MSS 182. Box 52. Folder 1286).

[20] Минувшее. [Т.] 6. С. 273.

[21] Там же. С. 280.

[22] Новый журнал. Кн. 60. С. 228.

[23] Минувшее. [Т.] 6. С. 285–286.

[24] Там же. С. 279–280. Мы позволили себе соединить письма от 27 февраля и 9 марта 1923 г.

[25] Письмо от 1 ноября 1922//Там же. С. 271.

[26] Письмо к В. Ф. Ходасевичу от 26 ноября 1922//Новый журнал. Кн. 60. С. 226.

[27] Письмо к В. Ф. Ходасевичу от 27 января 1923//Там же. С. 227.

[28] Письмо к Л. И. Шестову от 29 февраля 1923//Минувшее. [Т.] 6. С. 279.

[29] Письмо к Л. И. Шестову от 17 ноября 1922//Там же. С. 272–273.

[30] Письмо к Л. И. Шестову от 27 февраля 1923//Там же. С. 279.

[31] *Ходасевич Владислав.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1997. Т. 4. С. 480–481.

[32] Письмо к Л. И. Шестову от 9 апреля 1923//Минувшее. [Т.] 6. С. 284.

[33] Там же. С. 273.

[34] Там же. С. 275.

АБРАХАМ КАХАН КАК МОРАЛИСТ

Элис Нахимовски
Университет Колгейт (США)

Даже если А. Кахан и не был великим писателем, можно с уверенностью сказать, что он был многообразен в культурном отношении, а именно: он был российским писателем, который на английском языке создавал художественные произведения из жизни евреев, говорящих на идиш. То, что он верил в воспитательную функцию литературы — подход, который, по его мнению, был исконно русским — сближало его с традициями русской литературы[1]. В этой статье делается акцент на тех ценностях как личностного, так и идеологического характера, которые пропагандируются в его произведениях, и на том, как эти ценности находили отражение в колонке советов, знаменитой *Bintl Brief*, начиная с 1906 г. печатавшейся в его газете «Форвертс».

Действие рассказов, написанных Каханом в 1897–1898 гг., происходит в мире, который вносит смятение в жизнь героев, но в котором каждый получает по заслугам. Те его герои, которые преодолевают жизненные препятствия в соответствии с нормами морали, вознаграждаются вступлением в брак, что было литературным тропом, считавшимся старомодным даже в конце XIX в. Герои рассказов Кахана, нарушившие нормы морали, терпят крах и в семейной жизни: они либо не вступают в брак вообще, либо оказываются в браке обреченными на безрадостную жизнь[2]. Его повышенное внимание к личностным моральным ценностям тесно связано с его социалистическими взглядами. И в этом подходе наиболее сильно проявляется ограниченность Кахана. В целом эти рассказы о людях труда и бизнесменах могут вызвать у читателя ощущение несколько схематичного подхода, что вполне естественно ожидать от писателя социалистического толка, стремяще-

гося воспитывать своего читателя. Но прочитанные внимательно, они повествуют о терпимости и деликатности, в полном соответствии с той сдержанностью, которой характеризуется социализм Кахана в американский период его жизни.

Не выдержавшие испытания на нравственность герои рассказов Кахана — это, как правило, люди, которые заработали свои капиталы, занимаясь бизнесом, и теперь пытаются применить нормы поведения, усвоенные ими в сфере ведения бизнеса, к «приобретению» жениха или невесты. В рассказе «Привозной жених»[3] бизнесмен, иммигрировавший в США, возвращается в свой российский штетл, чтобы сосватать выдающегося знатока Талмуда в мужья своей дочери. Азриэль покупает жениха, демонстрируя в синагоге свое богатство. Такая тактика приносит в определенном смысле успех, так как жених уезжает с ним в Америку. Но Азриэль несет наказание за свой поступок, когда его покупка, человеческое существо, начинает действовать по своей собственной воле и перестает соблюдать религиозные обряды. Бесконтрольный динамизм американской жизни, далекие от религии возможности, неожиданно открывшиеся знатоку Талмуда, оказываются средством компенсации этического отступничества свекра.

Подобная же связь между коммерческой расчетливостью и наказанием лежит в основе рассказа «Одна счастливая пара»[4], в котором иммигрировавший бизнесмен Рубен имеет достаточно денег, чтобы взять в жены дочь человека, на которого он когда-то работал в России. В России она была недосягаема для него в силу социальных различий; но теперь, когда он живет в Америке, ситуация принципиально изменилась. Однако точно так же как и в «Привозном женихе», динамизм жизни за пределами штетла не позволяет герою насладиться радостью от своего приобретения. Вне штетла, на корабле, будущая жена бросает Рубена ради некоего «господина Левинского». Русская форма обращения — «господин» демонстрирует ее более космополитическую, хотя и не обязательно более высоконравственную шкалу ценностей. Ей нравится господин Левинский, потому что он русифицировался: русскоговорящий интеллектуал одерживает победу над говорящим на идише бизнесменом. Она делает новую ставку, и Рубен проигрывает. И последние слова, которые говорит ему господин Левинский, звучат как

критика чрезмерной увлеченности Рубена деньгами в противовес высоким устремлениям молодой пары: «Я выплачу Вам все до копейки, не сомневайтесь»[5]. В то время как моральная составляющая этих двух рассказов достаточно очевидна, другие измерения делают их богаче и сложнее. С одной стороны, невеста и жених не намного лучше тех бизнесменов, которые их теряют. С другой стороны, Кахан обращает внимание на скрытую и частично оправдывающую поведение героев психологическую мотивацию. Азриэль и Рубен — неплохие люди. Но они считают необходимым доказывать, что добились всего того, чего у них не было в России. Рубен, который в прошлом в штетле (местечке) был никем, хочет добиться брака, который продемонстрирует изменение его статуса, как он считает, наилучшим для него образом: он хочет дочку *того самого* босса *оттуда*. Азриэль хочет очень похожего: доказательств, исходящих *оттуда*, что, покинув ряды нищих, он теперь превзошел богатеев из штетла; он также хочет через своего зятя прикоснуться к той еврейской учености, которой он не смог получить в детстве из-за бедности. Еврейская ученость сама по себе важна для Азриэля, но она также напрямую связана с его жаждой обретения двух важнейших составляющих статуса еврея: денег и знаний.

Контрастом зарвавшемуся бизнесмену, который несет наказание, в целом ряде историй служит вознагражденный рабочий с твердыми моральными устоями. В двух ранних рассказах Кахана главными героями как раз и становятся такие пролетарии, и в обоих случаях рассказы заканчиваются браком и хотя бы надеждой на то, что определенный денежный достаток позволит этому браку не распасться. В рассказе «Роман в мастерской»[6] рабочий по имени Давид влюблен в женщину по имени Бэйле, работающую в той же мастерской, но не говорит ей об этом. При этом у Бэйле есть другой поклонник, и тоже рабочий этой мастерской. Кульминационный момент истории наступает, когда жена хозяина мастерской несправедливо обвиняет Бэйле. Та защищается. Будучи далеко не революционером, Давид, тем не менее, встает на ее защиту. Жизнь положительной пары круто меняется. Бэйле избавляется от своего трусливого поклонника, который молча наблюдал за скандалом. Она выходит замуж за Давида. Конечно, они оба лишаются работы, но сметливый Давид находит им работу в другом, лучшем месте.

Хотя трудно не распознать социальный посыл этой истории, обращение Кахана к этой теме все же более тонко и намного более консервативно, чем это может показаться из пересказа истории. Давид и Бэйле не вступают ни в какую партию. Церемония их обручения происходит в присутствии раввина. Консервативные нотки еще более сильно звучат в рассказе «Йекл»[7], еще одной истории, которая заканчивается браком и надеждой на процветание. В «Йекл» социализм вообще не играет никакой роли. Положительный нравственный герой здесь — это рабочий по фамилии Бернштейн, который изучает английский язык даже во время работы на станке. Когда всячески стремящийся ассимилироваться напарник Джейк разводится со своей женой, считая ее слишком старомодной, Бернштейн ее получает. Бернштейн и Гитл вознаграждаются за свое постоянство и за свое желание не слишком стремительно американизироваться. Они получают награду в виде некоторого дохода и счастливого брака: счастливая пара использует деньги, полученные при разводе, на покупку продуктовой лавки.

Если бизнесмены у Кахана терпят крах из-за своей жадности, более интеллектуальные типажи терпят неудачу как в моральном плане, так и в браке, потому что их интеллектуализм оторван от жизни. В «Привозном женихе», о котором совсем недавно шла речь, жених Шая быстро забрасывает Талмуд ради философии. Его интеллектуальная деятельность является видом еврейского спорта, в котором сам процесс соревнования значит больше, чем результат. Его невеста Флора имеет свои собственные культурные притязания, хотя она и менее в них искусна. И хотя кажется, что Кахан симпатизирует скорее Шае, чем Флоре, он дает понять в конце рассказа, что впереди их ожидает несчастливая совместная жизнь. Еще более остра сатира в рассказе «Обстоятельства»[8], героиня которого, в отличие от Флоры, очень образованна. К несчастью, она видит себя российской интеллектуалкой. Ей интересна только литературная критика, которая печатается в специальных толстых журналах и представляет интерес в России, но не в Америке. Когда она думает о начале любовной связи, она видит себя Анной Карениной. Ее брак терпит неудачу[9].

Иммигрант, который потенциально имеет меньшие природные способности, но стремится к получению знаний, превосходит

иммигранта, имеющего большие культурные притязания. В «Йекл» Бернштейн потихоньку занимается самообразованием. В рассказе «Обстоятельства», героиня которого слишком погружена в русскую литературу, и ее менее даровитый квартирант Дальский не только отклоняет ее притязания, но также работает и учится. Его ждет успех, тогда как ее ожидает неудача.

Обратимся теперь к *Bintl Brief*, которую Стивен Кэсседи называет «законченным выражением реалистической философии Кахана»[10]. В январе 1906 г. газета «Форвертс» обратилась к читателям с просьбой присылать письма, рассказывающие об их жизни. Читатели в свою очередь, говорилось далее в объявлении, будут вознаграждены «короткими страничками из книги жизни» — одно из клише, которое, тем не менее, связывает рассказанные разными людьми истории с долгоживущей и более престижной категорией опубликованных рассказов. Первое опубликованное письмо — от женщины, у которой постоянно что-то ворует сосед, с вопросом о том, как быть. Кахан, подписавшийся редактором, ответил ей в форме лаконичного совета, напечатанного другим шрифтом — нововведение, которое сохранится в газете в течение многих лет. Редактор определил основные правила подачи материала и призвал читателей осмысливать следующие «короткие странички из книги жизни»[11]. Толкователь напечатанного, сам редактор, известный только по должности, остался в тени — «большой» человек, с которым обычные люди могут запросто связаться, написав письмо (или неграмотные, продиктовав его) [12].

Если реалистическая литература в Европе того времени была публичным воссозданием интимной жизни отдельного человека и его взаимодействия с миром, возможность публикации письма, имевшего аналогичные признаки, превращала обыкновенных евреев в писателей. Историям из колонки с советами недостает некоторых формальных атрибутов беллетристики: они, по определению, заканчиваются посредине. Но они относительно длинны (часто 800–1000 слов), и многие из авторов — часто называющие себя мастеровыми или их женами — обладали явным литературным дарованием. Эти письма могут рассматриваться как вид наивной литературы, в некоторых случаях наполненной диалогами разных голосов, романтическими сценами и ссылками на ранее происходившие события, приобретающими смысл к концу истории[13].

И редактор, и читатели часто отмечали тот факт, что их аудитория — это «тысячи» людей.

Ежедневная колонка превратилась в некий промежуточный жанр между литературой и сплетней. Колонка была действительно интерактивной: отвечал не только редактор, но и вступающие в спор читатели; в некоторых случаях газета становилась каналом для восстановления утерянных семейных связей между читателями в России и Соединенных Штатах. Иногда редактор давал практический совет, например, называя отчаявшимся людям адреса еврейских благотворительных организаций. Но большинство вопросов, которые задавали и на которые давались ответы, были из области морали. Например: я — человек со свободными взглядами: должен ли я обрезать моего сына?[14] Или в том же духе: я — официант в ресторане, могу ли я накормить голодного человека без разрешения хозяина? [15]

Несмотря на различия в языке и аудитории, проблемы, которые Кахан затрагивает в *Bintl Brief*, схожи с проблематикой его рассказов. Часто предоставляется место рабочим, которые описывают — либо целенаправленно, либо в ходе рассказа о жизни — ужасающие условия труда (и еще более ужасающие условия жизни тех, кто из-за болезни не в состоянии работать). Но Кахан-редактор намного более осторожен, чем Кахан — автор рассказов. В рассказе «Роман в мастерской» Бэйле протестует, теряет работу и живет даже лучше, чем прежде. В письме от 1906 г.[16] автор описывает похожий случай несправедливости, когда мужчина, подвергшийся жестокому обращению со стороны хозяина, начинает протестовать. Но, судя по письму, оскорбленный мужчина сдерживает себя, потому что, несмотря на овладевшее им чувство гнева и перенесенное оскорбление, он отлично понимает, что должен кормить жену и пятерых детей. Редактор, которого спросили о его мнении, рекомендует быть осторожным: человек не должен протестовать один; рабочие должны самоорганизоваться.

Тогда как алчные боссы, по понятным причинам, встречаются среди нуждающихся в этическом совете не так часто, как в беллетристике Кахана, изменение статуса рабочего на статус хозяина, прослеживающееся в рассказах, встречается и в письмах. В ситуации перемены статуса, не слишком далекой от ситуации, описанной в «Одной счастливой паре», один человек спрашивает,

должен ли он пожалеть босса, который мучил его в России, и дать ему работу[17]; другой автор письма рисует свое возвышение от рабочего человека до босса, заключая признанием, что его замучила совесть[18]. Еще одна общая забота рассказов и писем — образование. В то время как миру высокой культуры не находится места в *Bintl Brief* — соответственно считалась неуместной тема углубленного в свой внутренний мир интеллектуала, — народное образование оказывается необъятной темой. При каждой возможности Кахан настойчиво пропагандирует образование, рекомендуя авторам отказаться от работы ради учебы. Делая это, он отражает моральные ценности почти всех своих корреспондентов, например молодого человека, который после описания бурного прошлого, включая бегство от царской полиции и участие в организации Бунда, хочет получить (и получает) одобрение только в одном вопросе: серьезное образование он может получить только благодаря чтению[19].

Консерватизм, отчетливо прослеживающийся в рассказах, точно так же бросается в глаза и в ответах Кахана авторам писем, особенно в отношении к вопросам религии. Характерный тип автора письма — называющий себя свободомыслящим человеком, который спрашивает, как вести себя в среде, требующей соблюдения норм еврейской жизни. Поскольку он отвечает неверующему, редактор — превратившись здесь в подобие раввина неверующих — советует следовать личным моральным убеждениям. Одновременно он оставляет большие возможности для маневра. Например, один вольнодумец спрашивает его, не изменил ли он своим принципам, участвуя в службе ради того, чтобы двое сирот смогли прочесть каддиш по своему отцу[20] (для того чтобы служба состоялась, требуется не менее десяти взрослых мужчин). Вольнодумец не хотел делать этого, но больше было некому, так что он сдался. Кахан отвечает этому человеку, что его совесть должна быть спокойна; достаточно того, что он до начала службы предупредил мальчиков, что он неверующий. В то время как мировоззрение самого Кахана было очевидно каждому — он часто открыто высмеивал религиозное ханжество[21] или мог заявить, что как социалист он поддерживает брак, основанный только на любви[22], — его ответы, тем не менее, отмечены уважением к чувствам верующих иммигрантов. Может ли кантор, который потерял свою веру, продолжать заниматься тем же, если у него нет другого ремесла?

Нет, не должен, потому что факт его неверия, даже если никто об этом не знает, является оскорблением для тех, кто действительно верит[23].

Отсутствие радикализма в постановке вопросов как в художественных произведениях, так и в колонке советов, могло быть связано с ориентацией Кахана на широкий круг читателей (в случае рассказов это англоговорящие американцы-неевреи; в случае газеты — массовый рынок говорящих на идише). Но это также связано с функцией жанров, которые он выбрал. В то время как сами письма описывают истории о разрушении браков, трещинах в семейной жизни, о падении в нищету откровенно сенсуалистически, Кахан как респондент выступает как бесстрастный моралист и рационалист. Его временные рамки ограничены. Моральное правосудие, которое вершится в рассказах, здесь отсутствует. Предлагаемые советы ограничиваются фактическими возможностями.

Возможно, вследствие погружения Кахана в мир *Bintl Brief* — мир, в котором правосудие редко торжествует и никогда не торжествует полностью и окончательно — изображение им социальной и нравственной картины русско-еврейской Америки в «Возвышении Давида Левинского» (1917) [24] отлично от того, что было в рассказах. Троп брака как моральной награды все еще витает на заднем плане: Левинскому, безнравственному человеку, не только не дозволяется жениться; ему не дозволяется жениться многократно, так что он в конце романа раздавлен одиночеством. Однако две высокоморальные героини романа также не вознаграждены счастливой семейной жизнью. Что касается социализма, картина тоже достаточно мрачная. С точки зрения идеологии, роман, персонажи которого включают лицемерного бизнесмена, эксплуатируемых рабочих и несколько русско-еврейских американцев, причастных к революционному движению, представляет собой законченную заготовку для сочинения в жанре, который мы можем назвать агитационным реализмом, поскольку термин «социалистический реализм» в то время еще не был придуман. Но как это бывает, капитализм в романе чуть лучше, чем можно было ожидать, а рабочие и прогрессивная интеллигенция чуть менее идеализированы.

Роман Кахана прочерчивает линию жизни талантливого молодого человека, который растет в бедности в российском штетле,

учится в йешиве и дружит с русскоязычными интеллектуалами. Тем не менее, будучи не совсем готовым уехать, он получает билет в Америку, порывает со своей верой и отказывается от мечты российского интеллектуала о светском образовании. Он становится продавцом в магазине одежды, затем владельцем магазина, и, наконец, владельцем обширного бизнеса.

Левинский — до некоторой степени естественное развитие образов охваченных жаждой наживы бизнесменов из рассказов Кахана. Однажды он хвастается другим бизнесменам, что ему удается держать низкие цены, используя то, что он называет «русской» системой, копируя явно несправедливый экономический порядок, существовавший в штетле. С точки зрения *Bintl Brief* хуже оказывается ханжество Левинского. Он поддерживает синагоги, потому что считает, что маленькие люди нуждаются в религии, в то время как сам является сторонником социального дарвинизма. Кахан наказывает его: как уже было отмечено, Левинский не женится, и книга заканчивается печально.

Рассматривая роман в целом, мы можем увидеть, что образ жизни Левинского отвергнут персонажами, сделавшими лучший этический и политический выбор. Эти персонажи — преимущественно женщины, которые отвергают Левинского исходя из моральных соображений (или связаны с женщинами, которые отвергают его из тех же соображений). Одна такая женщина — российская социалистка, первая любовь Левинского; когда Кахан в конце книги воскрешает ее, она даже не приглашает порочного героя на чай. Другая — работающая женщина, на которой Левинский однажды пытался жениться в расчете на деньги, ею накопленные (случайно в *Bintl Brief* оказалось письмо, написанное женщиной с подобной проблемой[25]); она рано исчезает из романа и когда возвращается в конце, то уже как профсоюзный лидер, раздавая те самые деньги забастовщикам в магазине Левинского. Третья — замужняя женщина, которая представляет образ иммигрантки, типичный для писем в *Bintl Brief*: она обучается грамоте и приветствует образование и браки по любви. Еще одна женщина, отвергающая Левинского, принадлежит к семье, члены которой поглощены разнообразными достойными общественными занятиями: еврейской литературой, российским и американским социализмом, сионизмом.

Как и в случае с рассказами, роман намного более содержателен, чем это можно предположить из его схематичного пересказа. Прежде всего, Левинский показан как человек, углубленный в себя. Рассказ ведется от первого лица: он — тот человек, который формулирует для себя несовместимость денег и образования, делает ошибочный выбор и сожалеет об этом, когда уже слишком поздно. Куда более необычным является то, что в роман включены длинные пассажи, превозносящие динамизм капитализма и, в частности, роль российских евреев, наследовавших от немецких управление находящейся в состоянии стагнации промышленности, ее подъем благодаря многочисленным инновациям и превращение американской женщины в «одетую лучше всех в мире простых женщин»[26]. Работница Герти не в восторге от того, что ей приходится отдать свои сбережения забастовщикам (она называет их «тунеядцами»), и хотя ее победа над Левинским безусловна, весь эпизод занимает в романе только один абзац. Отец общественно значимого семейства, еврейский поэт, поглощен покупкой и продажей недвижимости. Противоречивые идеологии, исповедуемые его детьми, ставят под сомнение конечную значимость идеологии вообще. Единственные персонажи, которые остаются нравственно не искалеченными — работница Герти со счетом в банке и совершающая негромкий подвиг домохозяйка Дора, самостоятельно научившаяся читать. Но ни с кем из них жизнь не обошлась хорошо. Герти так и не выходит замуж, и хотя мы можем надеяться, что ее дело, в конечном счете, восторжествует, ничто в романе на это не указывает. Дора остается в несчастном браке. Ее сын успешно учится в колледже, но дочь, чью жизнь она с таким трудом пытается направить на путь образования и независимости, в конце концов выбирает брак с богатым стариком.

Кахан-моралист оканчивает историю Левинского цинично и реалистично. Подвергнутый наказанию герой все еще богат; все остальные либо нравственно запятнаны, либо чисты, но несчастны. Но роман полностью не завершается историей Левинского. В заключительных разделах происходит переход от персонажей романа к обобщающему взгляду на еврейскую иммиграцию в целом. Здесь, в том, что похоже на поиски хэппи энда, Кахан обращается к другой линии — судьбам тех иммигрантов, которые стали учеными, авторами песен и скульпторами. В отли-

чие от Левинского, они выбрали путь образования, а не бизнеса. В отличие от другого культурного типа, хорошо знакомого Кахану (российского революционера, женившегося на первой любви Левинского и говорящего только по-русски), они стали американцами по своей культуре. Но, говорит нам Кахан, они все еще шутят на идише. В поисках хэппи энда Кахан отворачивается от социализма, а также от героев своего романа и восхваляет русско-еврейских иммигрантов за строительство небоскребов, успехи в науке, искусстве, культуре и за сохранение своей еврейской самобытности.

Перевод с английского
Ю. Е. Белявского и Ю. П. Зарецкого

Примечания

[1] Исключительно русские источники понимания Каханом задач литературы видны из одной из его статей, озаглавленной «The Younger Russian Writers» (The Forum. Sept. 1899. Vol. XXVIII); статья доступна по электронному адресу: http: //etext.lib.virginia.edu/etcbin/toccer-new2? id=CahYoun. sgm&images=images/modeng&data=/texts/english/modeng/parsed&tag= public&part=all; размещена 5 февраля 2007 г. Среди его многочисленных наблюдений в этой связи есть следующее: «Нет нации, у которой теория искусства так ясно определена, так прочно встроена в традиции интеллигентных слоев общества, как теория, которая формирует основные принципы русской литературной критики; и одним из основных положений этой теории является то, что произведение искусства должно также иметь воспитательные функции. "Искусство для искусства" — не для страны, где стихотворение должно занимать место передовой статьи в газете, и где тот рассказчик, который не критикует в своем художественном произведении жизнь, рассматривается наподобие государственного чиновника, обманувшего доверие» (с. 120).

[2] В своей неопубликованной диссертации Б. Гительштейн (*Gitelstein Rose Barbara*. Versions of the Yiddish Literary Tradion in Jewish-American Literature: Isaac Bashevis Singer, Abraham Cahan, and Saul Bellow. Dissertation: University of North Carolina at Chapel Hill, 1975) отмечает в беллетристике Кахана связь между неудачей в браке и неудачей в жизни в целом: «Чтобы указать на моральное разложение оллрайтника, Кахан последовательно изображает его несчастным в любви и браке» (с. 209). Термин *оллрайт-*

ник, введенный Каханом, происходит от английского *all right* и служит для описания еврея, целиком вовлеченного в процесс делания денег.

[3] *Cahan A.* Yekl and the Imported Bridegroom. New York, 1970. P. 93–162.

[4] Ibid. P. 163–187.

[5] Поддерживал ли А. Кахан как российский интеллектуал духовные ценности этой высококультурной пары до конца рассказа, или это больше свидетельствовало о его популизме? Мы не имеем достаточно сведений, чтобы дать ответ. Кахан не прослеживает путь пары в дальнейшем, его интерес сосредоточивается на Рубене. В конце рассказа показано отчаяние Рубена, его плач по деньгам (а о чем еще он может рыдать публично?) второстепенен для отца его жены, для которого эта потеря является действительно только материальной. Доведенный до отчаяния Рубен ищет полицейского, чтобы заявить о своих правах, но его отпихивает в сторону служащий иммигрантской гостиницы, делая ему оскорбительное замечание относительно неотесанности, и гонит пару прочь.

[6] *Cahan A.* Yekl and the Imported Bridegroom. P. 188–202.

[7] Ibid. P. 1–89.

[8] Ibid. P. 203–223.

[9] Я не согласна с Жюлем Чаменецки, который в своей книге о беллетристике Кахана (*Chametnetzky Jules.* From the Ghetto: The Fiction of Abraham Cahan. Massachusetts, 1977) писал: «Таня — широко образованная отзывчивая русская женщина. Ее моральные принципы воодушевляют, и в описании Каханом ее способа мыслить, ее восхищения литературой, ее личности в целом присутствует умиление и деликатность. Все эти достойные уважения качества искореживаются прагматическими потребностями американской жизни» (с. 79–80). Интеллектуальные запросы Татьяны заслуживают уважения, но литературная дымка, сквозь которую она рассматривает жизнь, представлена как очевидная сатира. Татьяна показана поверхностной с самого начала (она влюбляется в своего мужа за его «совершенно» русскую прическу); она больше интересуется русской критической литературой, чем тяжелым положением мужа-рабочего; ее влечение к Дальскому и потеря интереса к мужу полностью формируются под влиянием русской художественной литературы. Когда в конце рассказа она порывает со своим замужеством и пытается покончить жизнь самоубийством в магазине, звук кем-то поющейся с еврейским акцентом русской песни приводит ее к безумию.

[10] *Cassedy S.* To the Other Shore: the Russian Jewish Intellectuals Who Came to America. Princeton, New Jersey, 1997. P. 135.

[11] Forverts. 1906. 20 January.

[12] Рональд Сандерс показывает, насколько важно было авторам и читателям *Bintl Brief* обращение непосредственно к редактору. Появлению колонки предшествовала статья в конкурирующей газете, *Varhayt*, где, однако, читатели сами отвечали на письма. Авторы писем быстро сменили свои привязанности. См.: *Sanders R.* The Downtown Jews; Portraits of an Immigrant Generation. New York, 1969. P. 359–360.

[13] См., например, колонки *Bintl Brief* от 24 апреля и 5 мая 1913 г. Интересная связь между письмами и реалистической художественной литературой указана Рональдом Сандерсом (The Downtown Jews. P. 356), отмечавшим, что продолжением колонки *Bintl Brief* была предпринятая в декабре 1903 г. попытка инициировать присылку читателями своих автобиографий для публикации в газете. Прислали немногие, но и те, что были присланы, оказались слишком надуманными, чтобы их печатать. Механизм написания писем, видимо, уже выполнил эту функцию без всякого принуждения кого-либо.

[14] Forverts. 1906. 12 February.

[15] Forverts. 1908. 7 May.

[16] Forverts. 1906. 3 July.

[17] Forverts. 1908. 23 June.

[18] Forverts. 1906. 1 May.

[19] Forverts. 1907. 7 January.

[20] Forverts. 1906. 1 February.

[21] Напр.: Forverts. 1913. 21 March.

[22] Напр.: Forverts. 1906. 11 February.

[23] Forverts. 1913. 7 August.

[24] *Cahan A.* The Rise of David Levinsky. New York, 1960.

[25] Forverts. 1906. 11 May.

[26] *Cahan A.* The Rise of David Levinsky. P. 201.

ЕВРЕЙСКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ И GREAT AMERICAN NOVEL ДОВИДА ИГНАТОВА

Михаил Крутиков
Мичиганский университет (Энн Арбор)

Довид Игнатов (1885–1954) — один из многих американских еврейских литераторов, чье имя ничего не говорит современному читателю. Однако в свое время Игнатов был одним из самых известных писателей-модернистов и оставил разнообразное литературное наследие, павшее жертвой быстрой модернизации американского еврейства. Стремительное исчезновение идиша из культурного обихода американской еврейской интеллигенции сделало литературу на этом языке практически недоступной уже следующему поколению эмигрантов. Однако это обстоятельство лишь частично объясняет феномен исчезновения модернистской прозы на идише из культурной памяти американского еврейства. Другой причиной оказалась сама новаторская стилистика этой прозы, отразившая стремление авторов уйти от идеологических и стилистических клише, воспринимаемых за пределами идишской литературы как маркеры ее «аутентичности» — таких как ностальгическая этнографичность, сентиментальная мелодраматичность, идиоматическое многословие.

Довид Игнатовский (писавший под псевдонимом Игнатов, в английском варианте — David Ignatoff; не следует путать с англоязычным поэтом по имени David Ignatow) родился в хасидской семье в местечке Брусилов в 1885 г., учился в хедере, затем прошел экстерном программу русской гимназии. В 1903 г. в Киеве примкнул к группе социал-демократов «искровцев», был арестован. В 1906 г. эмигрировал в Америку, первое время работал на фабриках в Чикаго, Сент-Луисе и Нью-Йорке. В Нью-Йорке стал профсоюзным активистом, одновременно начал писать, сначала

по-русски, но после знакомства с молодыми еврейскими писателями перешел на идиш. Игнатов стал одним из активистов группы «Ди юнге» (Молодые), отвергавшей консервативную реалистическую стилистику, преобладавшую в тогдашней еврейской словесности. Первые рассказы Игнатова увидели свет в сборниках группы, выходивших под его редакцией — «Юнгт» (Юность), «Литератур». С 1912 по 1926 г. Игнатов издавал альманах «Шрифтн» (Сочинения) в созданном им издательстве «Америке». Этот альманах стал ведущим органом модернистского движения, объединившего молодых прозаиков, поэтов и художников, не желавших быть «служащими в литературном департаменте рабочего движения».

Помимо многочисленных рассказов, опубликованных в периодике и сборниках «Молодых», Игнатов написал несколько крупных прозаических вещей из жизни выходцев из России, молодой еврейской интеллигенции в Нью-Йорке начала XX в., в том числе романы «Между двух солнечных светил» (Цвишн цвей зунен, 1918) и «В водовороте» (Ин кеслгруб, 1918). Его итоговым произведением в этом жанре стала трилогия «На далеких путях» (Ойф вайте вегн, 1932). Перу Игнатова принадлежат также прозаические и поэтические сочинения на библейские и мистические темы, адаптации еврейских легенд и фольклора, детские книги, иллюстрированные лучшими американскими еврейскими художниками. Долгие годы Игнатов состоял на службе в «Обществе помощи еврейским иммигрантам» (HIAS). В 1937 г. участвовал в Конгрессе еврейской культуры в Париже, однако не стал членом основанной там просоветской организации ИКУФ (Союз еврейской культуры); в 1948 г. вступил во Всемирный конгресс еврейской культуры, созданный в противовес ИКУФу. Игнатов умер в Нью-Йорке в 1954 г[1].

Довид Игнатов пришел в еврейскую литературу с сильным желанием все переделать, «переставить мебель» и создать беспорядок. Но беспорядок не ради беспорядка, а ради высокой цели. Причина застоя, царившего в то время в еврейской литературе, была в том, что репутация писателя определялась газетой. И тот, кто не мог вместиться в рамки ежедневной прессы, должен был идти своим собственным трудным путем. «Он считался неудачником, не умеющим продать свой товар»[2], — так описывал вклад Игнатова в еврейскую литературу ведущий поэт и критик следующего поколения Янкев Глатштейн. Первые опыты Игна-

това, написанные нарочито искусственной ритмической прозой, вызывали смех и недоумение среди более опытных и успешных литераторов, которые ориентировались в своем творчестве на массового читателя газет и стремились к занимательности и доступности.

Бунт Игнатова против господства массового вкуса мобилизовал талантливых молодых авторов, стремившихся к созданию новой еврейской литературы на американской почве. Игнатов стал своего рода «ребе», харизматическим вождем нового направления, впервые в истории еврейской культуры объединившего литераторов и художников в рамках модернистского культурного проекта. Приверженцы этого направления относили себя к новой элите, гордо предпочитая скромным газетным гонорарам такие же скромные заработки сапожников, портных и маляров. Сын Игнатова Даниэль определял это направление как «специфическое течение в мировом романтизме, понятом в самом широком смысле как противоположность классицизму в литературе»[3]. Даниэль Игнатов отмечал, что новаторство его отца состоял в замене общечеловеческих романтических символов традиционными еврейскими: «если вжиться в эти символы и поверить в них с таким же романтическим, мистическим экстазом, как это делал Игнатов, то они приобретали сверхрациональный и сверхреалистический смысл и истинность»[4].

Довид Игнатов продолжал оставаться одним из законодателей стиля и вкуса в американском еврейском модернизме и ревнителем его идейной и эстетической чистоты до начала 1920-х гг. По воспоминаниям современников, он не отличался терпимостью по отношению к другим и иронией по отношению к себе самому. Глатштейн, один из вдохновителей течения «интроспективизма», противопоставившего отчужденной объективности «молодых» субъективизм личного взгляда, относил эти качества на счет малой образованности Игнатова: «Поскольку его фундамент был ненадежен, он требовал абсолютного послушания. Как только страх перед ребе был потерян <...> его самоуверенность быстро начала рассыпаться»[5]. В результате переоценки ценностей в американской еврейской культуре середины 1920-х гг. Игнатов оказался отодвинут на второй план следующим поколением модернистов, ориентировавшихся уже не на европейский, а на англо-американский

модернизм. Его имя обычно упоминается в ряду других через запятую, и его произведения редко удостаиваются серьезного разбора.

В то время как первое поколение англоязычных еврейских писателей восточноевропейского происхождения осваивало свою этническую нишу в большой американской литературе, изображая средствами традиционного психологического реализма сцены из жизни еврейских районов Манхэттена и Бруклина, Игнатов, по примеру русского модернизма, примерялся к гораздо более значительной задаче. Он стремился показать Америку такой, какой ее увидело первое поколение еврейской интеллигенции из России, сочетавшее элементы еврейской традиции и русской культуры, и создать нового героя — активного преобразователя действительности. Уже в ранней новелле «Фиби» появляются новые для еврейской литературы типы героев, энергичные и раскрепощенные юноши и девушки, приехавшие в Америку строить новую жизнь. Немалое достоинство Игнатова как реалиста состоит в умении воссоздать атмосферу коллективной жизни эмигрантской молодежи, придать запоминающийся характер каждому члену группы. Игнатова занимает динамика внутригрупповых отношений, и в особенности — характер харизматического лидера, за которым, по единодушному утверждению критиков, стоит фигура самого автора.

Роман «В водовороте» (был написан в 1907–1912 гг., вышел отдельной книгой в 1918 г.) стал первым значительным произведением американской еврейской литературы, показавшим изнутри жизнь одной из молодежных групп в среде еврейской эмиграции из России. Главный герой романа Борух приехал в Америку, как и сам автор, после революции 1905 г., оказавшей большое влияние на формирование его личности. В Нью-Йорке вокруг него образовался небольшой кружок интеллигентной молодежи, мечтающей об освобождении от тягот фабричного труда и жизни в большом городе. Борух увлекает своих друзей вдохновенными рассказами о жизни вольных хлебопашцев в «свободных деревнях» в прериях американского Запада, где бедные и забитые евреи-эмигранты смогут вновь стать свободным народом. В историях Боруха народническая идеология соединяется с хасидской мистикой. Однако мечтам Боруха не суждено сбыться. Железный гигант Нью-Йорк побеждает его и отбирает у него его сторонников. Харизмы Боруха

не хватает даже на то, чтобы удержать любимую девушку Хану, вышедшую замуж за обыкновенного молодого человека. Потерпев поражение в неравной борьбе с мегаполисом, Борух удаляется жить отшельником в хижине за Гудзоном в Нью-Джерси, где в конце концов и погибает при пожаре[6].

Глатштейн полагал, что в центре всего творчества Игнатова стоит проблема отношений искусства и морали. Мораль для Игнатова была трансцендентной категорией, укорененной в еврейской традиции, в то время как искусство являлось выражением универсального духа времени. Чтобы сопрячь искусство и мораль, необходимо заново переосмыслить образы и символы, которыми оперирует еврейская традиция, оживить ее художественный язык и сделать его актуальным для современной культуры. Конфликт между моралью и искусством, еврейской этикой и универсальной эстетикой неизбежен в силу бездуховности и аморальности современной городской цивилизации, одним из самых ярких воплощений которой является Нью-Йорк. Игнатов изображает этот конфликт в трех планах: любовно-романтическом, идейно-социальном и мистическом. Стиль Игнатова нарочито эклектичен и содержит элементы еврейской религиозной традиции, русского и европейского критического реализма и модернизма. Посредством стилистических диссонансов Игнатов передает напряжение внутренних конфликтов между героями и представляемыми ими идеями.

Нетрадиционность стиля Игнатова заметна уже в самых первых его произведениях. Он пишет о новой жизни новым языком, сознательно лишенным характерной для еврейской литературы местечковой «народности». Стиль Игнатова нарочито литературен и серьезен, изобилует германизмами и практически свободен от разговорных идиом, однако насыщен аллюзиями на «высокую» еврейскую культуру, от Библии до хасидизма. Таким образом, автор как бы стилистически отделяет новый американский мир от старого восточноевропейского. Ценой этого приема оказывается утрата того самого привкуса «аутентичности», который так ценится современным читателем. Игнатов стремится создать образ нового еврейского героя, свободного от местечковых комплексов молодого эмигранта, серьезно и смело осваивающего новую жизнь в Америке.

Свою преемственность с еврейской традицией Игнатов утверждает на другом уровне. Он остается рассказчиком историй, подобно поколениям своих предков — хасидов. Так же как и жанр хасидской сказки-«майсы», тексты Игнатова несут в себе несколько смысловых уровней. Занимательный сюжет используется как несущий каркас для передачи более глубоких моральных и мистических смыслов. Критик Борух Ривкин описывает технику письма Игнатова следующим образом: «Даже когда он изображает реальную жизнь, с десятками героев, ходящими по твердой земле, он все равно рассказывает "сказочку" (майселе). Как оказывается здесь эта сказочка? — Он вплетает ее в события. Лучше сказать: Игнатов говорит, что внутренняя сказочка является сокровенной силой, движущей событиями. И где разыгрывается эта сокровенная сказочка? — В душах людей. Оттуда, из душевных тайников, события выплескиваются наружу. Волшебная сказочка, разыгрывающаяся в душевной глубине, находит отражение во внешних событиях, в серой действительности — и таким образом действительность перестает быть серой, она становится волшебной»[7]. По тематике своих романов Игнатов американский писатель; по своему художественному методу — принадлежит русской и европейской литературам; и, наконец, по языку и идейному содержанию — еврейской традиции. Такая эклектичность и стала, по-видимому, главным препятствием для восприятия литературного творчества Игнатова последующими поколениями читателей. Для еврейского читателя он слишком нееврейский, для американского — слишком русский, в то время как русскоязычной аудитории, потенциально наиболее восприимчивой к такого рода эксперименту, Игнатов просто-напросто неизвестен и недоступен.

При всей маргинальности Игнатова как писателя его трилогия по замыслу относится к центральному жанру американской литературы, получившему название Great American Novel, эпического романа, отражающего в символических образах состояние американского общества. Классическими примерами этого жанра являются «Моби Дик» Г. Мелвилла, «Гекльберри Финн» Марка Твена, «Великий Гэтсби» Скотта Фицджеральда и другие хрестоматийные произведения. Игнатов стремился представить Америку начала XX в. глазами еврейской интеллигениции из России, и в этом отношении трилогия «На далеких путях» явилась своего

рода Great American Novel первого поколения эмиграции, хотя в художественном плане роман вряд ли можно поставить в один ряд с признанными образцами этого жанра. Но при всех очевидных художественных и идейных слабостях трилогии Игнатову довольно точно подходит определение ситуации американского писателя, данное известным американским литературоведом Лесли Фидлером: «Американский писатель обитает в стране, которая одновременно является мечтой Европы и фактом истории; он живет у последнего горизонта бесконечно отступающего видения невинности — на “пограничной территории”, то есть у той черты, где теория первородного добра и факт первородного греха сталкиваются лицом к лицу»[8].

Действие трилогии «На далеких путях» происходит в Нью-Йорке конца XIX — начала XX в. в среде эмигрантов, в молодости принадлежавших к двум сообществам, возникшим на юге Российской империи на рубеже 1880-х гг. Основанное писателем и общественным деятелем Яковом Гординым «Духовно-библейское братство» стремилось к преобразованию традиционного иудаизма в рациональное этическое учение в духе толстовства; общество «Ам-олам» (на иврите «всемирный народ») было создано в Одессе в 1881 г. как попытка синтеза русского народничества с библейским иудаизмом. Его целью было преобразование еврейской жизни посредством организации сельскохозяйственных коммун. Несколько сотен членов этого движения переселились в 1881–1882 гг. в Америку, где они попытались воплотить свои идеалы в жизнь. «Целью пионеров” Ам-олам“ — пишет историк Авраам Менес — была не просто эмиграция в Америку ради улучшения условий жизни некоторого числа людей. Их конечной целью было создание дома для еврейского народа в свободной Америке; среди них были и такие, кто думал о создании автономного штата или “кантона”» в Соединенных Штатах. Их непосредственной задачей была нормализация еврейской экономической жизни. В соответствии с понятиями того времени эта нормализация предполагала отказ от “непродуктивных занятий”, таких как бизнес и посреднические операции и переход к сельскому хозяйству»[9].

Хотя по возрасту Игнатов принадлежал к следующему поколению, сформированному революцией 1905 г., как писателя его особо интересовала тема преемственности и конфликта поколе-

ний в эмиграции. Персонажи Игнатова генетически происходят из революционной народнической литературы, подробно исследованной Мариной Могильнер в ее книге «Мифология подпольного человека»[10]. Радикальная народническая традиция создала в русской литературе богатую мифологию «подпольной России», населенной идеальными типами борцов за революцию, которая должна была изменить жизнь не только в России, но и во всем мире. «Подпольная Россия» была условной реальностью, «которую "придумала" и наделила смыслом сама радикальная интеллигенция, в аутентичность которой верила и в терминах и образах которой описывала себя, успешно навязывая это описание другим»[11]. Отзвуки этой мифологии слышны и за океаном: «Вера в то, что русская революция придет, чтобы освободить и избавить весь мир, жила почти в каждом русском революционере. Это значило, что Россию нужно было привести к уровню свободы Европы и Америки, но где-то в глубине теплилась еще и другая вера: "и пусть только сдвинется Россия, увидите, что тогда будет". Мир станет другим»[12]. Сам Игнатов как автор относится к этой мифологии критически, анализирует ее распад и перерождение в буржуазный либерализм в эмигрантской среде. Вместо революционной мифологии Игнатов предлагает другую мифологическую схему, совмещающую революционный максимализм народников с еврейской пророческой и мистической традицией. Каждый персонаж романа несет свою идейную нагрузку, воплощая в той или иной форме одну из идеологических парадигм. Таким образом, личные отношения между героями получают идейное наполнение.

Тема интеллектуальной и нравственной деградации радикальной интеллигенции в эмиграции, характерная для русской литературы рубежа 1910-х гг., занимает видное место и в романе Игнатова, вышедшем спустя два десятилетия. Трилогия открывается эпизодом зарождения союза «Оторванные листья», созданного группой эмигрантов для поддержания революционного духа в эмиграции и помощи революционному движению в России. Союз состоит преимущественно из русских евреев, эмигрировавших в Америку из-за недовольства царским режимом, но не сумевших найти себе место в новом обществе. Публичная демонстрация верности идеалам радикального социализма напоминает им о лучших годах их молодости, прошедших в борьбе с самодержа-

вием, и одновременно позволяет ощутить моральное превосходство над окружающей их «низкой» меркантильной американской действительностью.

Лидером союза и издателем его печатного органа избирается заслуженный революционер Френкель, бежавший в Америку из сибирской ссылки. Его дом становится центром притяжения для членов сообщества. Среди них преподаватель музыки «профессор» Фейнман, слабовольный прекраснодушный интеллигент, нуждающийся в постоянном соседстве «сильной личности», и его чувственная красавица-жена Фанни, обладающая голосом, но лишенная музыкального слуха; бывшие члены «Библейского братства» Бернштейн и Калманович, начавшие новую жизнь в Америке рабочими в шляпной мастерской, но вскоре открывшие успешное собственное дело; приверженец идеи свободной любви доктор Миндлин, отказывающийся лечить бедных рабочих; и, наконец, инфернальный оперный певец Леонардо Гавриэл, анархист с темным террористическим прошлым, идеолог и практик свободной любви, хладнокровно использующий всех для удовлетворения своей корысти и сладострастия, а также ряд менее значительных персонажей.

Действующих лиц романа связывают сложные любовные отношения, придающие тексту занимательность и сюжетное напряжение. Гавриэл, в молодости любовник Фанни Фейнман, собирается на правах старого друга семьи жениться на ее дочери Гертруд, но кончает внебрачным сожительством с дочерью Френкеля Зиной. В отсутствие Гавриэла, отправившегося на общественные средства совершенствовать свое певческое мастерство в Берлин, Фанни, поклонница героических личностей, находит утешение в любви Френкеля; однако тот, неудовлетворенный своим вынужденным политическим бездействием, временно исчезает в неизвестном направлении, оставив свою жену Лизу на попечение доктора Миндлина. Каждый мужчина переживает в Америке кризис, приводящий к переоценке собственной личности и своего места в обществе. Наиболее ярко этот кризис проявляется на примере Френкеля, отказавшегося от народнического радикализма и перешедшего на позиции социал-демократического оппортунизма. Идейных мужчин дополняют практичные женщины, видящие в Америке поле для реализации своих желаний и амбиций. Можно

сказать, что Игнатов, подобно некоторым русским литераторам рубежа 1910-х гг., показал «эмиграцию в исподнем», персонажи которой, по выражению М. Могильнер, «не живут, они бесцельно доживают свои революционные биографии»[13] в Париже, Женеве и Нью-Йорке.

В середине первого тома на сцене возникает новая личность, которая и становится главным героем трилогии. Идейно и хронологически Берман связывает два поколения, родителей-эмигрантов и их детей, выросших в Америке. Его мировоззрение сформировалось в России под воздействием идей еврейского народничества, где он еще успел вступить в одну из последних групп «Ам-олам». В отличие от старшего поколения эмиграции, утратившего революционный пыл и замкнувшегося в своем кругу, Берман в Америке немедленно бросается в водоворот классовой борьбы: «Одним из “ам-оламников”, сразу взявшимся налаживать запущенные условия жизни рабочих, был Берман, молодой энтузиаст со здоровыми и сильными зубами, которыми он мог, казалось, жевать камни. У него был чеканный лоб и тяжелая копна волос, он смотрел вперед упрямыми глазами и был готов проломить любые преграды. Весь мир во тьме, и лишь глаза несут свет; весь мир в хаосе, и лишь глаза прокладывают путь. Берман казался раскаленным потоком энергии...»[14]

Игнатов представляет революционную мифологию в духе мистического откровения, сочетающего элементы библейских пророчеств и хасидских историй, но при этом строит свой роман в соответствии с эстетикой модернизма. Находясь вне конвенций русской словесности, он мог свободно совмещать различные стилевые коды. В рамках системы русского модернизма, строившего себя на отрицании романтико-реалистической эстетики народничества, такого рода смешение вызвало бы резкий протест. На американской же почве, в пределах эклектичной идишской эстетики, проблемы стилистической совместимости не возникало. Примером использования Игнатовым образного языка русского символизма может служить изображение Нью-Йорка. Автор представляет город каменным великаном, тело которого состоит из горизонталей улиц и вертикалей зданий, вызывающих в памяти «квадраты, пареллелепипеды, кубы» Петербурга в романе Андрея Белого[15]. «Велик город Нью-Йорк. Каменные дома города высоки

и широки, и расставлены, подобно ящикам, один на другой, плотными длинными рядами. Между одним рядом и соседним бегут прямые и длинные улицы. Улицы и улицы без конца. Серый, слегка заснеженный асфальт тянется рекой между вытянувшимися улицами»[16]. В зависимости от состояния склонных к мистической экзальтации героев, город оказывается населен то живыми людьми, то хищными чудовищами — «Он снова оглянулся на черные спешащие автомобили, показавшиеся ему черными стаями собак с горящими глазами»[17].

Сквозной для всего творчества Игнатова мотив снега несет большую символическую нагрузку. Снег воплощает чистоту и вечность, образуя одну из ключевых связей между старым и новым миром. Свежевыпавший снег преображает серый нью-йоркский ландшафт, обещая новую жизнь, которая оборачивается такой же краткой иллюзией, как и снег на нью-йоркских улицах. Символические портреты городского ландшафта нередко открывают тематические сегменты романа, задавая тональность последующего действия: «Благословенна зима, дающая людям столько покоя и чистоты... Мир! Ты стал теперь большой белой птицей с распростертыми крыльями, и несешь нас на спине как орел своих птенцов»[18]. А может указать еще на библейскую цитату: белая птица — почти прямая ссылка на «синюю птицу» из пьесы Метерлинка — символизирует счастье, достижимое только в моменты мистического экстаза, посещающего Бермана. Сквозным символом революции как победы воли над естеством служит образ босого монаха, идущего по снегу. Эта картина, врезавшаяся в память Бермана с детства, становится своего рода путеводной звездой на его жизненном пути.

Эпическое величие заснеженного пейзажа может неожиданно окрашиваться в эротические тона, как, например, в эпизоде ночной прогулки Бермана и Зины: «За то, что Вы надо мной посмеялись, я сейчас сделаю из Вас человека — восклицает он. И в мгновение ока ее плечи уже вжаты в снег его руками, схватившими ее за локти. Он стоит над ней на всех четырех, как медведь. Едва в состоянии приподнять голову, она кричит: Берман!!! Он отнимает свои руки от ее локтей, берет ее приподнятую голову в шляпке, и тоже прижимает ее в снег. Она перестает сопротивляться. Он берет ее за руки, которыми она держится за его лацканы, и поднимает

ее из снега: я сделал из Вас “настояшего” человека, настояшего человека, вот, смотрите»[19]. Увлечение Бермана Зиной оказывается таким же преходящим, как отпечаток ее тела на снегу. Этой метафорой Игнатов выражает важную для него идею недолговечности и поверхностности человеческих отношений и иллюзорности бытия в большом городе.

Подобно нью-йоркскому снегу, Америка обманывает ожидания идеалистов, ищущих в ней воплощение своей романтической мечты о новой жизни. Однако она благоприятствует тем, кто целеустремленно ищет в ней своей выгоды. В соответствии с нормами русской литературной традиции американизация неотделима от потери «духовности» — категории, приобретающей в эмиграции особый смысл. Для полностью американизированных детей Бернштейна и Калмановича остатки социалистических сантиментов их родителей свидетельствуют лишь о том, что в душе они все еще остаются «рашнс». Шоком для Бермана становится разгон забастовочного пикета гангстерами-«скебами», нанятыми Бернштейном. Ирландские «скебы» считают его чужим: «хорек, убирайся в Россию, кому ты здесь нужен?»[20] Это драматическое столкновение с реальностью американского капитализма впервые заставляет Бермана задуматься о своем месте в истории поколений еврейского народа: «Я — это не я, но сын моего отца, магида, и он, наверное, ждет, что я тоже закончу упованием на Илью-пророка, который придет и ответит на все вопросы, и на мессию, который придет и освободит весь мир»[21].

Старшее поколение в романе постепенно расслаивается на две категории. Одни постепенно сумели добиться успеха и стали фабрикантами, юристами, врачами, поступившись при этом своими народническими принципами. Другие сохраняют прежний идеализм, презирают материальный успех и продолжают вести богемную жизнь в узком кругу бывших революционеров. Однако по мере взросления детей все родители-эмигранты оказываются перед лицом проблемы поколений, приобретающей в эмиграции особую остроту. Дети не только отказываются признавать авторитет родителей, но и часто перестают понимать их. Связующим звеном между двумя поколениями становится Берман, который фигурирует в романе в трех ипостасях: как рабочий активист, романтический герой и мистический визионер.

В своем романтическом качестве Берман противостоит Гавриэлу, терпящему в конце романа полное поражение. Как революционер Берман разоблачает оппортунизм бывших социалистов, ставших капиталистами и предавшими на деле идеалы справедливости и коллективной солидарности, видимость которых они пытаются сохранить перед лицом своих бывших соратников. Способность к мистическим откровениям делает Бермана наследником библейских пророков, средневековых каббалистов и хасидских цадиков, посредников между божественным откровением и земными путями еврейского народа. В своей обширной рецензии на роман Ривкин называет пророческую тему главной в романе: «Роман Игнатова совершенно серьезно, без насмешек, задает вопрос: что произошло бы, если бы древний пророк явился евреям сегодня в Америке?» Надо отметить, что библейский символизм, прочно укорененный в американской пуританской традиции, служит важным элементом Great American Novel, например, в романах Мелвилла или Фолкнера. У Игнатова фигура пророка присутствует в Америке во множестве образов, и в конечном итоге пророческое начало побеждает духовно, несмотря на многочисленные поражения в сфере материального. Ривкин видит в романе Игнатова подтверждение того факта, что существование еврейской жизни в Америке само по себе является пророческим свершением[22].

Сверхзадача Бермана как героя романа состоит в том, чтобы утвердить себя в качестве лидера нового «пророческого» типа в глазах эмигрантов, видящих в нем лишь повторение прежнего народнического типа своей молодости: «Есть люди, особенно среди старшего поколения, которые делают вид, что они уже все для вас совершили. И все, что ты делаешь — это как бы их заслуга»[23]. В отличие от прежнего поколения народников, обращавшихся к абстрактному «народу», Берман начинает с попытки мобилизовать рабочих нью-йоркских фабрик и мастерских. Речь Бермана на предзабастовочном профсоюзном митинге передает толпе энергию оратора, в которой к социальному протесту примешивается импульс эротического возбуждения: «Кажется, этим человеческим волнам нет ни начала, ни конца, и он парит над ними, без всякой опоры... но вот он поворачивается и замечает перед собой белую шелковую блузку мисс Фельдман. Он видит ее сияющие глаза, она стоит рядом с ним, он берет ее под руку, тонкий шелк передает, так

спокойно и надежно, тепло ее напряженных мускулов»[24]. Начав свою речь в духе прежних ораторов, апеллирующих к универсальным принципам социальной справедливости и учению социализма, Берман — неожиданно для себя и для слушателей — переходит на образный язык еврейской проповеди. Он заключает свою речь на мессианской ноте, предсказывая объединение рабочих всех отраслей в единый профсоюз как воплощение вековой мечты поколений трудящихся: «Мы даем этой мечте крылья и несем ее над головами всех людей!»[25] Для Бермана революция связана с освобождением не только рабочего класса, но и всех «спящих вещей», ждущих своего часа в глубинах человеческого сознания. В Бермане-революционере пробуждается душа его отца-магида, проповедника, призывавшего к покаянию и обещавшему мессианское избавление.

По возвращении домой с профсоюзного митинга Бермана посещает мистическое видение. Он стоит перед окном, из которого открывается вид на город, а в его воображении революционный пафос, эротические фантазии и хедерные воспоминания сливаются в образ мистической свадьбы, разыгрываемой на улицах Нью-Йорка: «Революция — моя светлая невеста. Дом Шаммая и дом Гиллеля — семья невесты... Ради многочисленной родни город Нью-Йорк раздвинул свои высокие стены, и чем больше приходит родственников, тем больше пространства открывают для них дома»[26]. Представители двух различных школ интерпретации библейского закона, мудрецы из дома Гиллеля и дома Шаммая, немедленно вступают в спор о том, как следует танцевать с «большеокой невестой-революцией» на открывшихся просторах нью-йоркских площадей. От исхода спора зависит будущее революции — пойдет ли она вслед за школой Гиллеля или за школой Шаммая. Спор между школами сводится к разногласию о природе революции: дом Шаммая считает, что невеста должна быть «ясна и чиста, без единого пятна», в то время как дом Гиллеля, как ему и подобает, готов к компромиссу: пусть будет «невеста такая, как она есть»[27].

Старец с корзиной на голове, спустившийся с неба на белом летучем слоне, разъясняет Берману тайну его обручения с революцией при помощи талмудической мудрости, согласно которой «найти для человека подходящую пару так же трудно, как

разделить воды Красного моря»[28]: «Жених с невестой — это два человека, которые любят друг друга так сильно, что они готовы броситься в море жизни, потому что только тогда они могут ожидать, что жизнь раскроется для них, подобно тому, как море раскрылось перед Нахшоном, сыном Аминадава. Итак, сколь же сильнее должен ты, жених, быть влюблен в свою светлоокую невесту, ибо она прекраснее всех дочерей, избранная дочь земли и неба. Взгляни — ведь твоя невеста — это революция!»[29] Старец на слоне призывает Бермана с его невестой-революцией следовать за ним и броситься в воды жизни вслед за рыбами, которых он бросает перед собой из своей корзины. Возвращаясь к реальности, Берман осознает два факта: во-первых, все образы его видения взяты из проповедей его отца, и, во-вторых, прообразом невесты-революции является «аристократка» Гертруд Френкель, пришедшая из любопытства на митинг вместе с его другом интеллигентом Браверманом, недавно эмигрировавшим в Америку из Балты в составе группы «Ам-олам».

Постепенно Америка оборачивается к Берману своей темной стороной. Во время первой забастовки, организованной им в мастерской, он становится жертвой «скебов», нанятых хозяевами Бернштейном и Калмановичем — почетными членами эмигрантского социалистического общества «Оторванные листья» и щедрыми спонсорами социалистических организаций. В свое время Бернштейн и Калманович умело воспользовались благоприятной экономической конъюнктурой и организовали собственное производство. В силу неумолимой логики производственных отношений они перешли из класса рабочих в класс капиталистов, однако в своих глазах и в глазах своих друзей они остались верны социалистическим идеалам своей юности. Инстинктивно они понимают, что только преданность идеалам социализма дает человеку желаемое чувство собственного достоинства: «Бернштейн чувствовал, что за идею капитализма никого никогда не закуют в кандалы, ни к кому не будут испытывать такого уважения»[30]. В то же время, стремясь оправдать собственное отступничество, он представляет своих бывших соратников своего рода «капиталистами от социализма» — «капиталистами от интеллигенции, капиталистами от революции», приватизировавшими социалистические идеалы своей молодости и живущим на дивиденды от этого идейного капитала[31].

Игнатов пытается отобразить взаимодействие между интеллектом и чувством, процесс превращения абстрактных идей в эмоциональную энергию. Любовь и революция нераздельно слиты в жизни молодых героев. Гертруд совмещает в глазах Бермана два идеала — романтической женственности и революционной жертвенности. Возвышенной Гертруд противостоит приземленная мисс Фельдман, верная соратница по повседневной классовой борьбе. Без труда поняв состояние своего товарища после благотворительного вечера в пользу социалистической газеты, на котором Гертруд играла «Лунную сонату», мисс Фельдман выражает ему свое молчаливое порицание: «В этом-то и есть весь секрет того, что Вы весь вечер вертелись вокруг этой богатой пианистки. Вы — рабочий вождь, человек, презирающий капитал и капитализм <...> хорош...»[32] В свою очередь, соперником Бермана в глазах Гертруд оказывается Гавриэл, воплощающий свободную от нравственных ограничений эгоистическую волю. К этому несущему любовному треугольнику романа добавляются различные дополнительные конструкции, включая и гомосексуальное влечение Зины к Гертруд. Для Зины бисексуальность — после неудачи с Гертруд она уходит к Гавриэлу — является признаком современности. Зина представляет себе идеального человека будущего как «андрогина»: «Мы идем вперед, пробивая новые пути для мира и человека...»[33]

Американская реальность приводит Бермана к ревизии народнического идеала сельскохозяйственной коммуны в пользу концепции пролетарского социализма. При этом он должен решить проблему с еврейским народом и обосновать его национальную особенность в условиях массового промышленного производства. Как можно сохранять еврейскую солидарность в большом городе, разделенном классовым антагонизмом? «Люди, евреи нанимают “боянов”, чтобы бить своих еврейских рабочих, потому что рабочие хотят улучшить свое положение. Я склонен считать, что каждый народ несет в себе свою правду, свою народную мистерию в мир. А что же несут теперь евреи?»[34] Символическим образом русской народной «мистерии» остается для Бермана фигура монаха на снегу; проблема заключается в том, чтобы найти ему еврейский эквивалент[35]. Разочаровавшись в социалистической политике, Берман обращается к еврейской традиции: «Во всех этих заплесневелых книгах лежит опыт поколений, опыт, добытый

тысячелетиями человеческих поисков, человеческими устремлениями вширь, вглубь, ввысь...»[36] В споре с Френкелем, отвергающим всякую религиозную форму, Берман приходит к пониманию прогресса как усвоения, а не отрицания опыта прошлого: «Выбивать у себя из-под ног лестницу человеческих достижений — это не революционное, а бессмысленное действие»[37]. После скандального разрыва с «Оторванными листьями» в конце второго тома Берман отправляется в прерии, где надеется заново обрести себя.

Свободные просторы Среднего Запада противопоставлены бесчеловечному и подавляющему свободную личность великану Нью-Йорку. В отличие от привычной законченности и основательности российских пейзажей, американский ландшафт удивляет Бермана своей «временностью», юной незавершенностью. Америка предстает перед ним молодой страной, ожидающей того часа, когда она принесет миру свою «долю вечности»[38]. В прерии он впервые за время эмиграции вспоминает о родном местечке. Во сне он видит себя мальчиком в хедере над книгой и своего отца, читающего Талмуд. Берман заново пытается найти ответ на вопрос, поставленный еще еврейскими народниками в России: «Кому нужен теперь весь этот еврейский народ? Для чего вообще он живет на свете? Паразиты! А я? Что я такое? Я — это я? Я ведь лишь тень своего отца. Чем дальше я от него бегу, тем больше я бегу по его стопам... Я — как мой отец, как весь этот ничтожный народ»[39]. Эпизод обращения Бермана к детству под воздействием первобытного американского пейзажа подтверждает наблюдение Л. Фидлера о «подростковости» американской литературы, о «навязчивой повторяемости» как ее характерной черте. Американский писатель неспособен стать взрослым, «он навязчиво возвращается к ограниченному миру, обычно связанному с его детством, сочиняя одну и ту же книгу снова и снова, пока он не впадет в молчание или самопародию»[40].

Первый контакт с живым американским фермером, встретившим Бермана с ружьем в руках, возвращает его к суровой действительности. От физического изнеможения и нервного перевозбуждения Берман впадает в сон, переходящий в серию видений из его прошлой жизни и библейской истории о странствовании евреев по пустыне, постепенно достигающих кульминации в сцене Страшного суда. Вдохновленный примером Моисея,

Берман решает вернуться в Нью-Йорк к порабощенному капитализмом еврейскому народу. Между тем до Америки доносятся известия о разворачивающейся в России революции, что приводит к расколу эмиграции на тех, кто еще готов сражаться за идеалы молодости в России, и тех — к ним принадлежит Френкель — кто понимает, что их судьба остаться в Америке, где они уже никому не нужны. Подобно Френкелю, Берман пребывает в постоянных сомнениях о цели своей судьбы, но в отличие от Френкеля, Берман несет в себе пророческое начало, «мистерию» — скрытый смысл вещей[41]. Френкель размышляет: «Возможно, этот Берман — моя светлая половина?»[42] В конце трилогии Берман безуспешно пытается осуществить свою пророческую миссию. Вдохновленный видением невесты-революции в облике Гертруд, он несет свою «мистерию» евреям в Нью-Йорк, порабощенным капитализмом и материализмом. В финальном образе Бермана сливаются символические фигуры Иосифа, Моисея и пророков. Русский революционер Шляпников объясняет миссию Бермана своим еврейским коллегам по союзу «Оторванные листья»: «Берман подобен Иосифу, он — сердце революции. До тех пор, пока человечество производит Иосифов, оно продолжает жить и цвести»[43].

Стилистический контраст между реализмом и символизмом в романе проявляется в трактовке времени. С исторической точки зрения действие романа охватывает значительный период — с 1880-х гг. до начала революции 1917 г., однако это историческое время не имеет прямого влияния на персонажей, многие из которых остаются практически неизменными на протяжении почти сорока лет. В сознании Бермана этот период сокращается до нескольких лет. Ривкин объясняет эти хронологические несоответствия стремлением Игнатова показать торжество символической реальности над исторической действительностью: конфликт идеализма и материализма, выразившийся в форме конфликта поколений, остается неизменным во времени. Как символический образ, Берман всегда будет оставаться молодым, противостоя старому Френкелю. «У времени свои пути», — замечает Игнатов[44], уделяя основное внимание показу «символического» времени, а не исторической хронологии.

Заключительная часть представляет кульминацию мечты эмигрантской колонии — революцию в России. Революционные

лозунги на трех языках — русском, идише и английском — появляются на зданиях социалистических эмигрантских организаций, кафе в «русском квартале» переполнены восторженной публикой, ведущей разговоры о возвращении в Россию. Возвращение в Россию для эмигрантов — это попытка вернуться в собственную молодость или даже символическое «воскрешение мертвых». Среди тех, кто собрался ехать — именно те, кто наиболее остро переживает утрату идеалов и энергии молодости, в том числе Калманович и Гавриэл, к концу романа утративший всю свою привлекательность и почти спившийся. Берман и Френкель остаются в Америке, не желая оставить плоды своих многолетних усилий. В Нью-Йорке Берман пытается осуществить свой последний и самый абсурдный проект. В разгар бума на недвижимость в новых районах Бруклина он выступает с идеей строительства большого бесмедреша (синагоги, предназначенной не только для молитв, но и для учения), чтобы воспрепятствовать спекуляции землей. Однако земельные торговцы оказались хитрее наивного Бермана: «Они подарили землю для бесмедреша, и даже стали его попечителями и помогали собирать деньги на его строительство — и при этом заключали выгодные сделки, продавая соседние участки евреям, которые хотели жить рядом с новой синагогой»[45].

На месте строительства новой синагоги Берман проповедует свое новое учение, синтезирующее идеи еврейской мистики, утопического социализма и американской избранности. Революция представляется ему силой, способной стереть границы, разделяющие человечество на различные народы. Берман пишет книгу, продолжающую сказки рабби Нахмана, историю, которая должна изменить и преобразовать весь мир. Символом обновления мира должен стать праздник Кущей, объединяющий народы и отменяющий оседлый порядок. Он хочет объяснить человечеству, что Земля, на которой оно живет — это «большая и волшебная сказка»[46]. В проповеди Бермана слышатся отзвуки идей Николая Федорова о воскрешении «праха отцов»: «Приходит поколение, в котором оживут все предшествующие поколения. Все прежние благие деяния человечества выступят на свет для новой жизни»[47]. Цель нового учения Бермана — освобождение еврейского народа из духовного рабства, в которое его повергло торжество христианства, в свою очередь, порожденного самими евреями: евреи

навязали человечеству новую религию, освящающую страдание, и сами стали первой жертвой своего религиозного творчества: «Вы сделали их несчастными, и они страшно отомстили вам»[48]. Берман призывает сбросить старого Бога с неба и признать вместо него «истинный свет мира»[49], который сделает всех людей братьями. Последний его призыв вызывает гнев и возмущение традиционно настроенных слушателей, принявших его за миссионера нового учения на христианской основе. По иронии судьбы, избитого толпой Бермана доставляют в больницу, принадлежащую Бернштейну. В больнице происходит последнее примирение Бермана с собой, с миром и со своим идеалом «истинного света». Он в последний раз разговаривает с Френкелем, с Гертруд и с посетившими его отцом и матерью. В финальной сцене смерти Бермана замыкаются все символические ряды романа. Смерть оказывается завершением его мистической свадьбы с Гертруд. Действие завершается смертью и поражением главного героя, личности пророческого склада, пытавшегося противопоставить себя силам материализма.

С художественной точки зрения, трилогия Игнатова также выглядит творческим поражением автора. Подобно Берману, Игнатов сознательно пошел на поражение, поставив перед собой заведомо невыполнимую задачу. Игнатов стремился создать национальную американско-еврейскую эпопею на основе исторического опыта самой массовой на то время волны эмиграции в еврейской истории, переселения евреев из России в Америку в 1881–1914 гг. Для решения этой творческой задачи он попытался синтезировать в одном произведении три различные литературные традиции, спроецировать еврейскую символическую форму мистической «сказочки-майсы» на широкое пространство «большого» американского романа, выдержанного при этом в стиле русского модернизма. Такой синтез мог существовать только в сознании самого автора и небольшого круга его почитателей из числа русско-еврейских интеллигентов первого поколения, всерьез веривших, подобно Ривкину, что литература на идише в Америке способна стать своего рода символической территорией еврейского народа. Явление Бермана еврейскому народу в Бруклине в разгар бума на недвижимость выглядит горькой пародией на грандиозные библейские сцены древности. Мистический символизм Игнатова

вписывается в американскую пуританскую традицию, и пророческое вдохновение Бермана питается американскими соками. Но, в конечном счете, победу одерживает дух материальной наживы и эгоизма, движущий современной городской цивилизацией.

После смерти Игнатова Яков Глатштейн написал: «В истории новой еврейской литературы Довид Игнатов займет несколько глав. Как художник, он получит подобающую оценку лишь через годы»[50]. Для того чтобы это произошло, необходима радикальная переоценка всей истории еврейской литературы нового времени.

Примечания

[1] Лексикон фун дер найер йидишер литератур. Нью-Йорк, 1956. Т. 1. Кол. 44–46.

[2] *Глатштейн Я.* Ин тох генумен: эсейен 1948–1956. Нью-Йорк, 1956. С. 170.

[3] *Игнатов Д.* Опгерисене блетер. Буэнос-Айрес, 1957. С. XIII.

[4] Там же. С. XIV.

[5] Там же. С. 173.

[6] Более подробный анализ этого романа в контексте еврейской литературы начала XX в. можно найти в моей книге: *Krutikov M.* Yiddish Fiction and the Crisis of Modernity, 1905–1914. Stanford, 2001. P. 150–155.

[7] *Ривкин Б.* Ундзере прозаикер. Нью-Йорк: ИКУФ, 1951. С. 195.

[8] *Fiedler L.* Love and Death in the American Novel. N.Y.: Scarborough, 1982. P. 27.

[9] *Menes A.* The Am Oylom Movement // Studies in Modern Jewish Social History / Ed. Joshua Fishman. N.Y.: Ktav, 1972. P. 157.

[10] *Могильнер М.* Мифология «подпольного человека». М., 1999.

[11] Там же. С. 11.

[12] *Игнатов Д.* Ойф вайте вегн. Нью-Йорк: Америке, 1932. Т. 3. С. 90.

[13] *Могильнер М.* Мифология “подпольного человека”. С. 174–175.

[14] Там же. С. 137.

[15] *Белый Андрей.* Петербург. М., 1981. С. 20.

[16] *Игнатов Д.* Ойф вайте вегн. Т. 2. С. 7.

[17] Там же. С. 195

[18] Там же. С. 91.

[19] *Игнатов Д.* Ойф вайте вегн. Т. 1. С. 175.

[20] *Игнатов Д.* Ойф вайте вегн. С. 184. Т. 2.

[21] Там же. С. 185.

[22] *Ривкин Б.* Ундзере прозаикер. С. 195.
[23] *Игнатов Д.* Ойф вайте вегн. Т. 2. С. 97.
[24] Там же. С. 103.
[25] Там же. С. 106.
[26] Там же. С. 108.
[27] Там же. С. 112.
[28] Гемара Санхедрин, 22.
[29] *Игнатов Д.* Ойф вайте вегн. Т. 2. С. 116.
[30] Там же. С. 163.
[31] Там же. С. 162.
[32] Там же. С. 178.
[33] Там же. С. 189.
[34] Там же. С. 214.
[35] Там же. С. 212.
[36] Там же. С. 249.
[37] Там же. С. 267.
[38] *Игнатов Д.* Ойф вайте вегн. Т. 3. С. 12.
[39] Там же. С. 35.
[40] *Fiedler L.* Love and Death in the American Novel. P. 24.
[41] *Игнатов Д.* Ойф вайте вегн. Т. 3. С. 120.
[42] Там же. С. 134.
[43] Там же. С. 177.
[44] Там же. С. 197.
[45] Там же. С. 230.
[46] Там же. С. 251.
[47] Там же. С. 234.
[48] Там же. С. 240.
[49] Там же. С. 243.
[50] *Глатштейн Я.* Ин тох генумен. С. 175.

К ПОЭТИКЕ И ПОЭЗИИ ЕВРЕЙСКОЙ ЭМИГРАЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ МАРКА ШАГАЛА («ВВЕДЕНИЕ В НОВЫЙ ЕВРЕЙСКИЙ ТЕАТР» МАРКА ШАГАЛА: ПАРИЖ–МОСКВА–ПАРИЖ–НЬЮ-ЙОРК–ПАРИЖ. СТИХИ ШАГАЛА: ПАРИЖ–ЛИССАБОН–НЬЮ-ЙОРК–ПАРИЖ)

Леонид Кацис
Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

Изучение влияния тотального изменения жизненного уклада людей любого культурного уровня, душевной чуткости и художественных способностей ведется чаще всего на текстах вербальных. Это могут быть стихи и проза, мемуары и письма, деловые бумаги и визовые документы, публицистика или политические архивы эмигрантских организаций. Нет сомнения, что именно эти источники наиболее адекватно отражают жизнь подавляющего большинства русских эмигрантов всех волн, включая, естественно, и еврейских эмигрантов. Нам же в данном случае представляется заманчивым всмотреться в то, как еврейский художник, условно говоря, русского происхождения — Марк Шагал, раз за разом при очередном изменении обстоятельств его жизни (географических и политических, а чаще — неразрывно связанных друг с другом), отражал их в трансформациях сложной и развитой системы художественных знаков, символов и пространственных решений.

Мы хотим показать, что этот процесс длился у Шагала с начала 1920-х гг., когда в Москве реализовывались и развивались принципы так называемой «Парижской школы», под влиянием которой Шагал оказался после освоения того, что условно можно

назвать русским кубизмом 1910-х гг. в смеси с влиянием пребывания в Париже до первого возвращения на родину.

Американский исследователь Б. Харшав сформулировал это так: «Двигаясь географически он (Шагал. — *Л. К.*) открывал релятивизм истории искусства. Уже в годы своей юности в России он внутренне воспринял три принципиально различных концепции искусства, которые могут быть охарактеризованы тремя общими терминами: натурализм, пост-импрессионизм и футуристическо-конструктивистский авангард. Вдруг он “спарашютировал” в Париж для открытия будущего и прошлого: кубистической революции, с одной стороны, и тяжести европейской художественной истории, как она представлена в Лувре, с другой. Двигаясь от одного течения модернистской живописи к другому, из одного национального контекста к другому, Шагал абсорбировал новые эстетические принципы и техники, затем преобразовывал их в своем собственном мире, который был в основном сформирован в его ранние новаторские годы»[1].

В дальнейшем образы, пришедшие с Шагалом в Париж, на время вернулись в Россию, вновь были возвращены во Францию, затем — трансформированы в работах американского периода. Наконец, их развитие завершилось после Второй мировой войны вновь во Франции, уже после того, как художник осознал всю безнадежность своей чаемой поездки в Советскую Россию. Границей всех этих размышлений стали стихи об отъезде в Америку, написанные уже после убийства Соломона Михоэлса и исчезновения с общественной сцены советских идишских писателей, которым было суждено стать жертвами завершающей фазы сталинского террора.

Особенность случая Шагала состоит, на наш взгляд, и в том, что его эмиграция началась после Гражданской войны, в первые годы относительно мирной советской власти. А, наоборот, Шагал оказался в Советской России в момент, когда многие евреи страну покидали. Другое дело, что именно это и отразила двойственность его знаменитого панно для нового еврейского театра в Москве под руководством А. Грановского.

Это панно четко разделено на две почти симметричные части. И разделено не только композиционно, но и стилистически. Правая часть панно выполнена, условно говоря, в манере так назы-

ваемой «Парижской школы» середины 1910-х — начала 1920-х гг., куда Шагал попал после учебы у своего витебского учителя, художника-реалиста Юделя Пэна и воздействия русского кубизма. И это был закономерный путь подавляющего большинства эмигрантов-евреев, приехавших покорять Париж в начале XX в. Естественно, французское искусство было далеко впереди любых своих аналогов в странах Восточной Европы и, тем более, провинциальных изводов искусства своего времени. Тем интереснее, как осмыслил этот начальный этап своей художественной биографии Марк Шагал.

В отличие от «традиционной» точки зрения на авангард, которая принимает за аксиому заведомую непонятность авангардного искусства, мы рассмотрим панно Шагала принципиально отлично от того, что традиционно говорят о нем экскурсоводы Третьяковской галереи или «штатные» специалисты по Шагалу. Нас менее всего будет интересовать, где тут изображен Михоэлс или Грановский, сам Шагал или кто-то еще. Подробный и замечательный анализ персонального и вербального еврейских слоев «Введения в новый еврейский театр» дал в наиболее близкой к нам по времени работе, учитывающей подавляющее большинство не таких уж многочисленных работ на эту тему, проф. Б. Харшав. Этим трудом мы и воспользуемся.

Разумеется, наш подход возможен после того, как зрителю или исследователю уже ясен общий замысел и понятен художественный язык панно. Тогда-то и становится интересно, кто именно из конкретных актеров и как изображен на «Введении в новый еврейский театр». А иначе зритель просто попадает в ловушку, расставленную самим Шагалом, который прямо направляет зрителя, тем более пришедшего в реальный новый еврейский театр посмотреть на спектакль реального Грановского с реальным Михоэлсом в декорациях реального Шагала, на чисто иллюстративное, если не рекламное понимание своего заветного произведения. Именно поэтому первично-фактографический подход и представляется нам не адекватным ни художественному языку, ни мировоззрению Шагала.

Нам представляется главным осознать символическую суть картины о еврейском театре. Причем суть еврейскую. Последовательно исследовали панно в этом направлении двое ученых —

З. Амишай-Майзельс[2] и Б. Харшав. В этой работе мы будем пользоваться исследованием Б. Харшава 2006 г., где он учитывает и порой оспаривает мнения израильской исследовательницы. Однако обоих ученых объединяет последовательный поиск идишских корней образности, надписей и сюжетов «Введения в новый еврейский театр». Мы же со своей стороны с начала 1990-х гг. старались пройти этот же путь, однако начиная с существенных, на наш взгляд, библейских и иудейских сюжетов, образов и контекстов «Введения»[3]. Разница в подходах во многом определит и разницу в результатах анализа панно. Это, в общем-то, и не удивительно, ведь в таком случае учет практически обязательного для идишской культуры иудейского подтекста (пусть часто и отрицаемый из разного рода идеологических или эстетических соображений) создаст лишь большую глубину постижения творения мастера. В любом случае, особенно если нас интересует отражение неких глубин художественного сознания Шагала, мы не можем исходить лишь из какого-то одного, пусть и принципиально важного, слоя его мысли и искусства. И принципиальным здесь окажется сопоставление «Введения в новый еврейский театр» Марка Шагала и его же реплика этой работы 1944 г. «Арлекины», в которой, неожиданно для многих исследователей, однако закономерно для нашего подхода проявился и вышел на поверхность как раз иудейский подслой «Введения», присутствовавший в панно изначально. Другое дело, что сама идея написания «Арлекинов» оказалась связана уже и с судьбой художника, и с трагическими судьбами героев его полотен.

В соответствии с логикой поставленной задачи нас в начале будет интересовать пространственно символический язык этого панно. Ведь именно ему суждено быть трансформированным с течением жизни Марка Шагала и в связи с его многочисленными и нетривиальными перемещениями по планете.

Обратим внимание на правый нижний угол «Введения в новый еврейский театр», помня, что с определенной точки зрения театр — это мир. Следовательно, «Введение» мы сейчас рассмотрим именно как введение в еврейский мир.

В самом углу справа внизу нашему взору предстает некий солдат, мочащийся на свинью. Чуть выше мы видим персонаж, омывающий ноги в тазу, вокруг которого бегают курочки. Далее

мы видим, моhэля, совершающего обрезание, затем человека, несущего праздничное блюдо, и, наконец, странно перевернутую корову, под которой танцуют клоуны в талесах.

Судя по тому, что солдат стоит к театру спиной и даже мочится на явно нееврейскую, некошерную свинью, оба они — и необрезанный солдат, которому не суждено увидеть еврейский театр-мир воочию, и свинья, которой вход туда вообще закрыт (ибо после ее появления в еврейском театре-мире-доме он перестанет быть еврейским), — к еврейскому театру отношения не имеют. Они образуют живописную границу еврейского и нееврейского миров.

В свою очередь, все остальные сценки и персонажи правого края являют собой прямое или косвенное описание важнейших иудейских обрядов, начиная с обрезания, за которым традиционно следует соответствующее застолье. Или розовая жертвенная корова, изображенная вверх ногами. Она явно должна остаться жива. Ведь по еврейским законам резка скота осуществляется, когда животное стоит на своих ногах. В отличие, например, от соответствующего египетского обычая. Кроме того, если увидеть в омывающем ноги персонаже травестированного первосвященника Храма, который и должен приносить быка в жертву, то раз корова осталась жива, то и курочки, которых должен резать резник, остались живы и бегают вокруг персонажа, омывающего ноги.

Более того, руки этого персонажа как бы готовятся к дойке коровы. На это же намекает и какая-то очень уж бытовая скамеечка, предназначенная для того же. А то, что жертвенная корова изображена травестированно, становится ясно, если мы взглянем на рисунок Шагала «Резник», где именно так, как корова на панно, висит как раз курочка.

И если уже так травестированы все пограничные обряды и персонажи, находящиеся вдоль правого края панно, тогда вполне мотивированы и клоуны в тфиллин, исполняющие одну из главных для иудея заповедей Торы.

Здесь необходимо отметить, что проф. Б. Харшав совершенно иначе трактует все эти образы. Учитывая это, приведем некоторые цитаты из его работы: «Обрезанный мальчик писает на поросенка из развороченного Старого Мира. (Поросенок это «нечистое» и табу, это не еврейское животное, символизирующее нееврейский

мир.) Школьная форменная фуражка (такая же, как в «Я и моя деревня») и клоунские штаны, видимо, представляют самого мальчика Марка, мечтающего выделиться, даже пусть он и простой еврей, как говорится в идишской идиоме: oyf tselokhes ale sonim (несмотря на всех врагов [которые порочат евреев]). Это не антихристианское утверждение, как считают некоторые, но выражение еврейской гордости и достижений, используя народные стереотипы разделенного мира»[4].

По поводу этого рассуждения заметим, что мы бы не взялись говорить здесь об анатомически правильном обрезании героя в кепке и, тем более, утверждать, что это сам Шагал. Более того, на упомянутой картине «Я и моя деревня», где изображен персонаж в подобной кепке, он носит на шее крест, что исключает его еврейскость.

Чуть ранее в цитированной работе даются близкие по смыслу и не связанные воедино толкования всех остальных описанных нами выше образов. Так, например, «розовая» корова «счастлива, проказлива и перевернута как инвертированный еврейский мир»[5].

А сцена обрезания связывается с тонко подмеченной маской из спектакля «Уриель Акоста», герой которого сделал обрезание в 20 лет и т. д. В свою очередь, беременная женщина связывается с картинами Шагала на христианские темы, что должно, по мнению ученого, подчеркивать амбивалентность фигуры Уриеля Акосты.

Кроме того, наши предшественники легко соглашались с плоским пространственным решением панно Шагала, не соотнося символику различных его взаимодополняющих элементов.

Вернемся к нашему анализу.

Обратим внимание на самый некошерный известный нам персонаж правого угла панно — свинью. Как известно, даже имя этого животного запретно для иудея. Недаром свинья расположена в самом малопочтенном семиотически месте картины — нижнем правом углу.

Подчеркнем, что на одном краю панно изображена свинья, а на другом мы видим ярко-зеленое животное вроде коровы или козы, однако у него нет копыт (тех самых, что дополнили бы образ животного до вполне кошерного).

Какова же функция этих двух животных — зеленой коровы-козы и полосатой свиньи, но с зеленым копытом — во «Введении в новый еврейский театр»?

Для того чтобы это понять, необходимо обратить внимание на цвет полосок, которые покрывают изображение ритуально нечистого животного. Здесь мы видим, что зеленоватое копыто явно выпадает из-под соответствующих полос. Однако именно копыто является, условно говоря, кошерной частью свиньи, некошерность которой обусловлена тем, что, имея копыто, свинья не отрыгивает жвачку. Следовательно, Шагал сознательно пометил зеленым ту единственную часть некошерного животного, которое понадобилось ему на границе еврейского театра.

Здесь, разумеется, могут быть и еще некоторые мотивировки появления свиньи, которые мы приведем для того, чтобы не навязывать единственную точку зрения. Например, достаточно вспомнить изображения центральных площадей городков и местечек черты оседлости, на которых в огромной луже посреди площади с церковью, костелом и синагогой возлежит вышеозначенное животное. Оно довольно часто попадало на рисунки еврейских художников, например, Эль-Лисицкого, чтобы сам по себе факт появления свиньи у иллюстратора «Мертвых душ» Гоголя — Марка Шагала мог вызвать удивление.

Однако подобная парочка животных, только в обратном варианте, встречается нам и на картине учителя Шагала — витебского художника Ю. Пэна, обозначенной в каталоге как «Дом с козочкой». На этой почти симметричной картине с правой стороны мы, в отличие от шагаловского варианта, видим козочку, а с левой — наоборот, свинью. Эта относительно реалистическая картина вовсе не так наивна, как может показаться на первый взгляд. Ведь не так легко удержать почти симметричную композицию из двух домиков с двумя животными по краям. Для этого пришлось и домики изобразить несколько по-разному, и предусмотреть специфическую и не бросающуюся в глаза символику соотношения русского (или белорусского, но не еврейского) и еврейского дома.

Обратим внимание на то, что около еврейского дома отсутствует зеленая трава, которая могла бы привлечь как чистое, так и нечистое животное. А открытые ставни дома покрашены *изнутри* зеленым цветом. Именно около этого дома мы и встречаем

козочку. Что же касается нееврейского дома, то около него растут пучки травы, а окна вовсе не имеют ставень. Не будем заходить слишком далеко и мотивировать это необходимостью защиты еврейского дома от нападений соседей, но изображено на картине то, что изображено.

С другой стороны, есть у Ю. Пэна и обратный вариант композиции на тему «два дома, коза и свинья». Это картина 1925–1926 гг. «Сват. Менахем-Мендл». Она выполнена прямо противоположно первой картине. Горизонтальная композиция сменена на вертикальную, козочка справа переходит налево, соответственно меняются местами и два дома. Однако в титанической борьбе с вертикалью Ю. Пэн водружает в центр картины непропорционально огромную мужскую фигуру, мотивированную ссылкой на персонажа Шолом-Алейхема Менахем-Мендла и задающую почти передвижническую литературную повествовательность картине, имеющей, как мы пытаемся показать, вполне адекватный и разработанный художественный язык.

Неопределенная датировка картин Ю. Пэна, особенно в первом случае, не дает нам возможности уверенно говорить о наличии художественного диалога учителя и ученика. Тем более что взаимоотношения между Пэном и Шагалом претерпели значительную эволюцию. Однако, так или иначе, и сам Шагал пробовал варианты горизонтальной и вертикальной композиций в своем знаменитом сюжете «Над Витебском».

Подобная композиционная перекличка представляет самостоятельный интерес, выходящий, однако, за рамки этой работы, а вот два варианта горизонтальной композиции Шагала 1914–1918 гг. и 1924 г. представляют для этой работы интерес первостепенный.

Обратим внимание на то, что в варианте 1914–1918 гг. ближе к нижней границе картины сидит на корточках, отправляя естественную надобность, некий человек. А около дома в центре картины за двумя заборами стоит зеленое рогатое животное, поразительно напоминающее то, что мы видим на панно «Еврейский театр». Хотя, разумеется, у этой козочки на месте и все тело, и копыта.

В более позднем варианте, созданном уже после отъезда из Советской России, мы видим, что отсутствуют и мужичок у забора, и зеленая козочка. То есть те самые элементы, которые, по-ви-

димому, должны были манифестировать образ России, когда художник находился на родине, и которые исчезали, когда Шагал родину покидал. Трудно сказать, видели ли Пэн и Шагал картины друг друга, тем более в нужной хронологической последовательности, но удивительный параллелизм их художественного мышления не может не удивлять.

Теперь, если мы хотим соотнести символику зеленой козочки с мужиком на «Влюбленных над Витебском» и зеленокопытную свинью с аналогичным копытным на «Введении в новый еврейский театр», нам необходимо показать, что и символика витебской картины столь же плотно связана с иудейскими традициями, как и ее «театральный» аналог.

Обратим внимание на то, что свою естественную надобность персонаж «Влюбленных над Витебском» отправляет за двумя заборами, то есть в точном соответствии с книгой Второзаконие (Дварим), где это предлагалось делать именно так, еще и прихватив лопатку на чресла свои. Затем выйти за заборы, вырыть ямку и зарыть. Дело в том, что первый забор у дома должен был ограничивать так называемое чистое субботнее пространство, связанное уже с мессианскими проблемами в иудаизме. А второй забор символизировал коллективный эрув, то есть такое же объединение рядом стоящих еврейских домов. Поэтому-то и вынес Шагал своего героя за эти границы.

Это позволяет вновь вернуться к сопоставлению «Введения в новый еврейский театр» и «Влюбленных над Витебском»1914–1918 гг. в части выявления соотношения еврейского и нееврейского. Ведь солдат на панно, мочащийся на свинью, стоит к границе еврейского театра или еврейского мира спиной. В точном соответствии со словами Писания: «И уничтожу всех, мочащихся *к* стене...». Нетрудно видеть, что еврей, отправляющий прямо противоположную нужду, выполняет при этом и иудейскую заповедь, то есть он находится хоть и за забором, но внутри еврейского мира.

Завершение этого сюжета мы видим уже на картине, частично повторяющей элементы «Влюбленных над Витебском», однако написанной уже в Париже — «Влюбленные и Эйфелева башня». Однако здесь уже отсутствуют витебские реалии, за исключением ярко-белой козочки на фоне неба.

Этот мотив оказывается неожиданно связан и с «Введением в еврейский театр», и с «Влюбленными над Витебском». Ведь кроме «бескопытной» зеленой козы на левой границе панно, мы без труда видим куда более реалистичное ее изображение прямо над кругом сцены «Нового еврейского театра». Здесь становится очевидной различная символическая роль этих изображений.

Не вдаваясь в слишком мелкие подробности, заметим, что субботняя символика лирических автобиографических картин Шагала связана с тем, что Суббота еще и невеста. Поэтому и полет влюбленных над Витебском, где не нарушена нечистотой Суббота, оказывается предшествием парижских картин Шагала, где его любимая всегда будет в фате. Дальнейшее и относительно вербализованное развитие этого образа наблюдается в рисунках Шагала 1963 г., созданных к 70-летию В. Маяковского по просьбе Лили Брик. Именно там, скрыто иллюстрируя образ «Царицы Сиона евреева» — «Царицы Субботы» из «Флейты-позвоночника» Маяковского, Шагал воспользовался той же символикой. Тот же факт, что его рисунки были связаны с конкретным поэтом и его образами, и позволяет нам счесть многочисленных летящих любимых в фатах на картинах и рисунках Шагала развитием одного из его главных образов — Царицы Субботы и Невесты Субботы[6].

Приведенных примеров, по-видимому, достаточно для того, чтобы вернуться к панно «Введение в новый еврейский театр», имея веские основания для продолжения анализа символики пары «козочка — свинья».

Вновь вернемся к панно. И обратим внимание на варианты к этой работе. Уже на основном варианте мы видим, что незакрашенное копытце зеленого парнокопытного животного можно разглядеть, присмотревшись к краю внимательно. И это имеет место, когда копытце свиньи — зеленое. На бумажном эскизе мы видим, что копытце козочки закрашено зеленым, но тогда не видно копыта свиньи на противоположной стороне панно. Наконец, на еще одном предварительном эскизе мы видим ситуацию, близкую к основному варианту.

Таким образом, становится ясно, что все описанные символические трансформации имели для Шагала вполне осознанное значение и менее всего были случайными экзерсисами.

Теперь обратимся к картине, написанной уже в 1944 г. и названной «Арлекины». И по манере исполнения, и по размеру, и назначению, и даже по набору изображенного на ней эта небольшая картина, хранящаяся в Центре Помпиду в Париже, кажется, не может быть сопоставлена со знаменитым панно «Введение в новый еврейский театр».

Между тем невозможно не заметить, что основное место на этой картине занимает левая сторона панно «Введение в новый еврейский театр», однако выполненная в манере, которая была свойственна для правой стороны московского панно. То есть перед нами вновь живопись в манере Эколь де Пари предвоенного периода. При этом на картине «Арлекины» 1944 г. физически отрезана, то есть отсутствует, правая часть московского панно. Та самая, где и были вышеописанные солдат со свиньей. Это зияние необходимо было каким-то образом ликвидировать. И сделал это Шагал тем самым способом, который был им отработан еще в российском и парижском вариантах «Влюбленных над Витебском» или в вариантах панно «Введение в новый еврейский театр». Если нет правой свиньи с зеленым копытом, то либо должна исчезнуть бескопытная козочка, либо должно появиться ее ярко-зеленое копыто. На картине «Арлекины» произошло последнее — козочка обрела копыто. Похоже, круг замкнулся. Однако это не совсем так.

Ведь на эмигрантской картине «Арлекины» появилось и нечто такое, чего на московском панно не было. Прежде всего, это задник, состоящий из ряда домов, которые, скорее, напоминают витебские с картин Пэна, чем театральные декорации. Во-вторых, само название картины «Арлекины» напоминает не столько об артистах еврейского театра из Москвы, сколько об арлекинах в тфиллин, которые остались на «отрезанной» части панно.

Наконец, не будем забывать, что теперь изображения еврейских артистов и режиссеров оказались принципиально иными по сравнению с московской ситуацией.

Ведь А. Грановский умер в эмиграции невозвращенцем. Соломон Михоэлс только что побывал в Америке вместе с Ициком Фефером и даже встречался с Шагалом. А сам автор жил беженцем в Нью-Йорке, мечтая о покинутом Париже, куда еще только предстояло вернуться.

Столь резкий ход, как «полное отсечение» всей российской части панно «Введение в новый еврейский театр» 1920 г. в нью-йоркском варианте 1944 г. (тем более в варианте со столь значимой датой, как «1922–1944»), заставляет максимально внимательно отнестись к биографическим обстоятельствам Марка Шагала в Нью-Йорке 1943–1944 гг. Кроме того, он не просто датировал свою вариацию давнего «Введения в новый еврейский театр» годом, судя по всему, ее создания, но годом своего, как оказалось, окончательного отъезда из России, знаком чего явилось и написание парижского варианта «Влюбленных над Витебском», о котором мы говорили выше.

Между тем выбор живописного сюжета своего окончательного прощания с Россией тоже мотивирован для Шагала событиями, предшествовавшими созданию позднего варианта «Еврейского театра», который получил неслучайное и грустное, почти оксюморонное, название — «Арлекины». То есть панно превратилось в небольшую картину, а из ее названия навсегда исчезло слово «театр», связанное с «пропавшими» клоунами. Остались лишь узнаваемые уже далеко не всеми и уже тем более не зрителями реального Московского еврейского театра актеры-арлекины.

И еще одно обстоятельство заставляет счесть, что картина «Арлекины» имела для Шагала некое личное значение. Она была передана в Центр современного искусства в Париже Ж. Помпиду семьей художника лишь после смерти Шагала уже в 1988 г.

Теперь приведем тонкие рассуждения Б. Харшава, с некоторыми из которых нам, правда, согласиться трудно.

Итак: «Здесь космополитическая сцена секулярной и авангардной театральной постановки стала сентиментально еврейской, основанной на сценах из жизни штетла»[7].

Космополитической и авангардной в чистом виде «постановка» на сцене «Введения в новый еврейский театр» становится только, если исключить из рассмотрения выявленный нами иудейский и древнееврейский слой работы 1920 г. Да и довольно, как нам представляется явственный, пэновский сюжетный и композиционный подтекст оставлял возможности для развития «местечковой» образности, без которой трудно было представить себе репертуар театра, в помещении которого в итоге было размещено панно Шагала.

Нельзя не напомнить и о том, что нахождение этого слоя на границе нового еврейского театра и даже над невозможной для иудея свиньей вполне может быть мотивировано одним биографическим и творческим обстоятельством, предшествовавшим работе над панно.

В 1928 г. в Париже, ожидая приезда театра Грановского на Запад, Шагал вспоминал о своих размышлениях при создании панно: «О, вот, подумал я, возможность перевернуть старый идишский театр вверх дном — реализм, натурализм, психологизм и ушедшие бороды. Я сел за работу. Я надеялся, что несколько артистов Еврейского камерного театра и Габимы, куда я был приглашен на постановку Гадибука, смогут абсорбировать новое искусство и отринуть старые пути. Я сделал набросок. На одной стене я предполагал дать генеральное направление, вводящее в новый Еврейский народный театр. Другие стены и потолок представляли клейзмеров, свадебного шутника, танцующих женщин, переписчика Торы и обнявшихся любовников, парящих над сценой, недалеко от разной еды, фруктов, бейглз... Напротив всего этого — сцена с актерами».

И чуть ниже: «Я был приглашен делать сценографию Гадибука для Габимы. Я не знал, что делать. Эти два театра находились в войне друг с другом. Но я не мог идти в Габиму, где актеры не играли, а молились, и, бедные, все еще идеализировали Станиславского и его театр»[8].

В итоге, Шагал подчеркнул свою роль в становлении актерского таланта Михоэлса, который, по словам Шагала, наблюдая за работой над эскизами к панно, как бы переосмыслял свою артистическую задачу. Этот аспект деятельности Шагала уже привлекал к себе внимание исследователей. Однако он не имеет прямого отношения к содержанию панно и отражает лишь взгляд Шагала на Михоэлса.

А вот взаимоотношения с Вахтанговым в контексте конфликта двух новых еврейских театров и места в нем Шагала не исследовались. Между тем, явная чуждость необрезанного господина, писающего на свинью, новому еврейскому театру практически текстуально выражена в той же статье-мемуаре Шагала, которая, в числе прочего, касается и роли нееврея Вахтангова в создании нового ивритского еврейского театра: «На первой репетиции

Гадибука в Габиме, наблюдая за труппой во главе с Вахтанговым, я подумал: "Он русский-грузин; мы видим друг друга первый раз". Обнявшись, мы изучали друг друга. Возможно, он видел в моих глазах хаос и смятение Востока. Вспыльчивые люди, их искусство непостижимо, странно <...> Я вколю в него каплю яда; потом он вернет ее мне или за спиной. Другие придут после меня, они повторят мои слова и взгляды в более приемлемом, уравновешенном и ясном виде.

В конце я спросил Вахтангова, как он собирается ставить Гадибук. Он медленно ответил, что существует только один путь — Станиславского.

"Я не знаю, — сказал я, — о таком пути возрождения еврейского театра". Наши пути разошлись»[9].

Нас не оставляет ощущение, что свинья в правом нижнем углу «Введения в новый еврейский театр» отражает как раз эту ситуацию, когда русско-грузинский режиссер чуждого шагаловскому представления о возрождении еврейского театра вторгся или пытался вторгнуться на его территорию. Это, в сущности, сродни вторжению чего-то некошерного в кошерный еврейский мир, чьи свойства, образы и символы, связанные как раз с Торой и иудаизмом, и составили правый край панно над свиньей.

При этом надо заметить, что совмещение «кошерных» копыт, оставшихся от закрашенной полосками свиньи, с отсутствующими копытцами зеленого животного на противоположном краю панно, позволит создать пространство, близкое структуре «Башни III Интернационала» В. Татлина, авангардного символа революции, противостоящей плоской сцене МХАТа и его студий, развивавших идеи реалистического театра Станиславского, с которым и был связан Вахтангов.

Что же касается «Свадьбы», «Танца» и других панно, противоположных «Введению в новый еврейский театр», то они свободно компоновались с правым краем панно. Особенно если не забывать, что все произведение находилось в одном довольно замкнутом пространстве.

Что же касается Шагала, то в своих мемуарах он написал о встрече с Ан-ским, и о том, что позднее сам Вахтангов долго всматривался в его работы и проникался их духом. Так Шагал оказался внутри истории и ивритской Габимы, став, по его ощуще-

нию, основателем и синтезатором всех новых еврейских театров или Еврейского театра в целом.

Все это заставляет обратить внимание на биографические обстоятельства Шагала двух военных лет — 1943–1944 гг. Тем более, что в 1943 г. художник встретился в Нью-Йорке с героем своего старого московского панно, актером и режиссером Соломоном Михоэлсом, который прибыл в Америку с печально знаменитым визитом в рамках кампании для сбора средств на нужды Красной Армии и борьбы с фашизмом, и прибыл вместе с агентом НКВД и будущим важнейшим фигурантом дела Еврейского антифашистского комитета Ициком Фефером.

В своих дальнейших рассуждениях мы будем исходить из того, что вариация «Введения в новый еврейский театр» — «Арлекины» — была создана в связи с обстоятельствами еврейской биографии Шагала, нашедшей свое подробнейшее описание в монографии Б. Харшава «Mark Shagall and His Times. A Documentary Narrative»[10] и аналитической работе о живописи Шагала, где сопоставляются «Введение в новый еврейский театр» и «Арлекины».

Прежде всего стоит отметить, что Шагал и его жена Белла прибыли из Франции в Нью-Йорк 21 июня 1941 г., т. е. практически тогда же, когда Вторая мировая война пришла на территорию Советского Союза, а вернулся художник во Францию в год гибели Соломона Михоэлса. Поэтому у Шагала было более чем достаточно поводов для символизации обстоятельств своей жизни в художественных образах.

Уже в первых письмах в Америке, адресованных еврейскому писателю Йосефу Опатошу, Шагал заинтересованно пишет о еврейской жизни, просит вырезать для него наиболее интересные статьи. Разумеется, это связано и с тем, что Шагал не знал английского языка. Однако и его самого, и его жену Беллу не оставляют мысли о России, тем более, что они знают о том, что немецкие войска прошли через Витебск и сожгли его[11].

По приезде Шагала в Нью-Йорк Пьер Матисс (сын Анри), в 1924 г. переехавший в США, организовал ему несколько выставок.

В 1942 г. Шагал выставил в его галерее свою знаменитую картину «Революция», которую репродуцировала и левая еврейская пресса. По этому поводу Шагал писал в «Морген Фрайхайт» 7 ноября

1942 г. в 25-ю годовщину Октябрьской революции: «Я никогда не отрывался от страны, где я родился. Поэтому мое искусство не может жить без нее и не может ассимилироваться ни в одной другой стране. И теперь, когда Париж — столица пластического искусства, куда стремились все художники мира — мертв, я часто спрашиваю себя: где я?». За этим следуют приветствия Красной армии и всем сражающимся на фронтах против фашизма[12].

Летом 1943 г. Михоэлс и Фефер посетили США. И именно в связи с этой поездкой в письме Шагала Опатошу, написанном на идиш, читаем: «Несколько раз я видел моего “ученика” — Михоэлса (и Фефера)». А советских делегатов Шагал, несмотря ни на что, именует хорошими евреями «нашего типа».

В это же время Шагал приветствует победы Красной Армии и жалеет о том, что не мог помочь России в критический момент[13].

И в это же самое время Шагал рисует Эйфелеву башню со своим печальным глазом, вновь возвращаясь мыслями в Париж, о котором писал с такой грустью, приехав в Америку.

Однако освобождение Парижа 26 августа 1944 г., которое могло разрешить и впоследствии разрешило многие проблемы Шагала, оказалось в трагической близости к дню скоропостижной смерти жены художника Беллы Шагал, последовавшей 2 сентября 1944 г.

А в последние дни жизни Белла Шагал занималась приведением в порядок своих мемуаров, написанных на идише.

Однако сам Шагал отмечает в тексте памяти Беллы, что именно после посещения Израиля в 1931 г. и поездки в Вильно в 1935 г. под воздействием произведенного на нее впечатления она начала писать на идише свою автобиографию.

В свою очередь, 1944 год был связан с неким подведением итогов и в творческой жизни Шагала, выражением чего и явились «Арлекины». Чуть позже Шагалу в начале 1946 г. предложили провести большую ретроспективную выставку в Чикаго. И практически тогда же художнику было предложено участвовать в выставке французского искусства. С радостью согласившись, Шагал, однако, потребовал гарантий, что в выставке не будут участвовать французские художники-коллаборационисты.

Наконец, если «простить» художнику ошибку в дате приезда в Париж (1923, вместо 1922 как в некрологе своей жене), то 1944 г. стал годом окончательного разрыва с образами старого «Введения

в новый еврейский театр», годом освобождения вожделенного Парижа, годом осознания гибели восточноевропейского еврейства (особенно после гибели Варшавского гетто) и годом кончины Беллы, которая напрямую связывала художника с родным Витебском.

Таким образом, «перевод» правой части панно «Введение в новый еврейский театр» с языка русского кубизма на язык Эколь де Пари в сочетании с отсечением левой части, написанной в 1920 г. как раз в стилистике парижской школы, стало знаком и символом тотальных изменений и в судьбе еврейства, и в жизни Шагала.

Более того, в нью-йоркском варианте панно не только по размеру, но и по пространственной структуре становится картиной, на которой изображены «арлекины» и другие участники спектакля, только отсутствует круглая сцена, которая была центром композиции в 1920 г. Это сложная пространственная структура, близкая к абрисам «Башни III Интернационала» В. Татлина, которая была символом искусства революции.

Теперь это стало невозможным ни пространственно, ни символически. Не было уже того театра Грановского, с которым работал Шагал, ГОСЕТ Михоэлса был уже советским еврейским театром. Габима была в Палестине. А уж проблема «авангард — реализм» или «Вахтангов — Грановский» применительно к еврейскому театру вообще ушла со сцены в годы торжества соцреализма в СССР.

Более того, возвращение Шагала в Париж совпало с трагическими для его еврейских друзей в СССР событиями. Прежде всего, это была гибель Михоэлса. Шагал откликнулся на нее специальным письмом для вечера памяти своего друга, однако оно чем-то не устроило просоветских устроителей вечера, и письмо прочтено там не было. Этот момент можно считать поворотным в отношении Шагала к еврейской крайне левой и просоветской общественности.

В этом контексте мы бы хотели вновь проследить ход мысли американского исследователя, на сей раз в связи с сопоставлением «Введения» и «Арлекинов»: «Эта картина воспроизводит несколько больше, чем левую половину театрального “Введения”. Дата 1922, возможно, означает, что она происходит от оригинальных театральных настенных росписей, однако едва ли можно себе

представить подобные ностальгические местечковые сценки, написанные в Париже в двадцатые годы»[14].

Далее, после объяснения второй даты — 1944 — обстоятельствами Холокоста, Б. Харшав продолжает описание «Арлекинов» и их сравнение с «Введением»: «Вместо процессии актеров пролетающих в пространстве, обусловленном геометрическими формами <...>, которые мы видим во “Введении”, здесь он (Шагал. — *Л. К.*) положил им под ноги полуреалистическую землю, с некоторой глубиной перспективы; наиболее резкие линии исчезли, а фигуры смягчились <...> Теперь все фигуры (кроме Шагала и Беллы) оказались принадлежащими старому религиозному миру. Бывший светский Эфрос носит кепку и приносит Шагала не к Грановскому, а к символу любви — Белле»[15].

Вся картина, так или иначе, воспроизводит субботний ритуал с зажиганием свечей, благословением вина и субботней трапезой. На наш взгляд, эта «реалистическая» картина старой еврейской жизни может символизировать конец той Невесты-Субботы, какой была Белла на всех авангардных картинах Шагала.

Продолжаем следовать за Б. Харшавом: «Вместо разбросанного авангардного панно с преимущественно формальными и репрезентационными элементами, представлявшими стремительное, оптимистическое празднование, мы видим теперь статистов в ограниченном пространстве сцены в штетле. Теперь это не продолжающееся реалистическое представление, функционально взаимосоотнесенное, но калейдоскоп автономных сценок, панорама шагаловского мира штетла. Это расположение фигур на панно может быть осознанно только интертекстуально, в бывшей росписи “Введения”»[16].

Профессор Б. Харшав переходит далее к поискам уже новых аналогов образов и метафор «Арлекинов», не возвращаясь к сопоставительному анализу двух произведений художника. Нам же кажется уместным сказать, что в поздней картине Шагала, когда ушел в прошлое его мир и его театр, выявились те глубинные потенции иудейской символики панно, которые позволили безболезненно и вовсе не карнавально покрыть голову Эфроса кепкой, облачить в талес еврея, дующего в шофар, заменить условную авангардную сцену субботним столом и т. д. При этом шутки со свиньей и писающим человеком стали уже неуместны, так же как и слож-

нейшее авангардное пространство панно, которое превратилось в небольшую картину, сквозь образы которой просвечивает и мир убитого еще до войны в Витебске Юделя Пэна.

На этом можно было бы и закончить историю панно «Введение в новый еврейский театр», связанную с различными периодами жизни шагала в России, Франции или Америке. Однако Шагал был не только художником, но и поэтом. И в своих стихах он продолжал осмыслять свою судьбу и свое эмигрантское бытие. Эта поэтическая параллель живописному творчеству не может быть обойдена здесь. Тем более что Шагал в стихах вовсе не стремился обыгрывать свои живописные и графические образы. Более того, поэтическое творчество Шагала и его поэтическое осмысление трагической судьбы своего кочующего по миру народа выражалось в чисто литературных образах, насколько мы можем судить, никак не связанных с живописью.

Обратимся теперь к стихам Шагала примерно того же периода.

Мы привыкли к тому, что когда большой художник пишет стихи, а большой артист рисует, то такого рода занятия именуются «вторая муза». Если же стихи великого художника Марка Шагала включаются в антологии идишской поэзии, то кажется, это делается лишь для того, чтобы напомнить читателю стихи о знаменитых образах Шагала.

Однако наша цель сейчас несколько иная. Обратимся к стихам о побеге Шагала из вишистской Франции в преддверии неизбежной гибели. Бежать можно по-разному. Шагалу же пришлось совершить морской путь из Франции через Испанию и Португалию в американское изгнание.

Напомним, что когда-то С. Дубнов в «Письмах о старом и новом еврействе» говорил, что океан на пути евреев в Америку станет новой египетской пустыней на пути Исхода.

Не забудем и то, что для любого еврея посещение Испании или Португалии после изгнания оттуда евреев в конце XV — начале XVI в. было запрещено на 500 лет, которые для Испании истекли лишь в 1992 г. Однако для многих французских евреев именно своеобразная политика диктатора Франко, позволявшего евреям транзит через границу его страны, оказалась спасительной.

Но спасение спасению рознь. Ведь спастись из Франции, перестав быть художником, утратив свои картины, которые

гитлеровцы с уверенностью относили к дегенеративному искусству, для Шагала было равно смерти. Но ему удалось и спастись, и спасти свои работы. Однако для еврейского сознания Шагала было абсолютно небезразлично, какие страны ему пришлось пересечь. Поэтому и цикл об отъезде из Лиссабона весь пронизан образами великих еврейских поэтов средневековья. И наиболее видны здесь следы сионид Иехуды бен-га-Леви. Однако в отличие от своего великого предка, бросившего благополучие Андалусии и пустившегося в плаванье на корабле в Землю Обетованную, Шагал бежал из Франции, куда ему, в свою очередь, пришлось эмигрировать из России. А обетованная Америка вовсе не была страной, где сохранились в пыли ступени разрушенного Храма.

Шагала ждала другая судьба. Но оценить его образы можно, лишь помня о его великом предшественнике. Тогда стихи «На корабле»:

Даль застила мою печаль,
Мой дом — и их вину.
Ты новую открыл мне даль
И новую страну.

Но не покинь меня среди бескрайних вод,
Где вспомнил я себя, свою родню, свой род
в толпе истерзанных, измаявшихся братьев.

в сочетании со строками «Корабля», где уже упоминается Страна с большой буквы:

Две тыщи лет — срок моего изгнанья,
И несколько недолгих лет — Стране.
Давид! Как солнце — блеск его, сиянье,
Стекающее в синем мирозданье
К простершему ладони ввысь — ко мне.

Пророки проплывают мимо. Свети
Вдали, сверкая ликом, Моисей.

становятся реализацией мечты тех авторов первых испано-мавританских сионид, которые проступили в стихах Шагала уже после Второй мировой войны.

Что же касается рода Шагалов, то и отец, и мать, и даже дальний полулегендарный предок художника, по преданию расписавший знаменитую синагогу, присутствуют в стихах художника.

Да и его стихи о собственной росписи синагоги явно ориентированы на стихи о дальнем предке.

Однако одно стихотворение Шагала — в такой же мере стихотворение художника, как, бывает, говорят о прозе — проза поэта.

Только художник уровня Шагала мог взяться за реквием поколениям своих собратьев по искусству, чьи погубленные души живут в картинах, сохранившихся в Варшаве, Кракове, Львове и т. д. Все они когда-то хотели стать художниками Новой Европы, приезжали в Париж, Берлин или Мюнхен, однако той «новой» Европе, которая им досталась, тогда была нужнее гитлеровско-сталинская пропаганда вместо искусства.

И так же как Европа не стала спасать евреев от Гитлера, предоставив им возможность погибнуть, гибло и еврейское искусство, названное дегенеративным. А искусство даже самых великих и самых еврейских художников воспринимается сейчас, как хотелось бы им тогда, не случись случившегося, просто как искусство Европы XX века.

Однако стихи Шагала дают нам понять, что судьба еврейского художника, художника-еврея не менее особенна, чем судьба народа, выдержавшего 2000-летнее изгнание. И знаменитые стихи Шагала памяти друзей, в том числе, и об этом.

Кроме всего прочего, у стихов о спасительном пути евреев через Лиссабон есть и еще один подтекст. Стихи Шагала написаны явно после 1948 г., года образования Государства Израиль. А в 1945 г. в американском журнале «Идише культур» и в 1946 г. отдельной книгой на идише была напечатана пьеса Д. Бергельсона «Принц Реувени», которая не была ни поставлена, ни напечатана в СССР. Сюжет этой пьесы об изгнании евреев из Португалии и о надеждах на мессианское возрождение начинался с того, что евреев-беженцев сбрасывали с корабля в штормовое море в Лиссабонском порту... Судьба Бергельсона, как и других погибших еврейских писателей (не говоря уже об актере Михоэлсе, чьей ролью и должен был стать Реувени), волновала Шагала. Думается, здесь конкретные обстоятельства его биографии наложились и на традицию испанских сионид, и на впечатления от пьесы, которая символически подводила трагические для евреев итоги Второй мировой войны и, по мнению исследователей, явно подразумевала мессианские и даже сионистские ожидания[17].

По-видимому, здесь может быть прослежена и связь с пьесой «Уриель Акоста», которую упоминал при анализе «Введения в новый еврейский театр» профессор Б. Харшав. Ведь речь там шла как раз о португальском еврее-марране и сложностях его судьбы. Впрочем, скрытые под маской Акосты лица актеров Еврейского театра открылись после Второй мировой войны, когда барочный образ «театра как мира» предстал реальной судьбой евреев актеров в трагическом мире XX в., уже совсем не похожим на игру и театр.

Поэтому даже если мы и увидим в стихах Шагала его знаменитое голубое мироздание, отвлечемся на время от картин и просто послушаем художника, который выражал в стихах то, чего нет на его полотнах. А это и есть признак того, что перед нами — поэт.

Причем интересно, что в Нью-Йорке Шагал занимался и иллюстрированием стихов идишских авангардистов. И, быть может, именно поэтому ему — художнику и иллюстратору — не нужно было использовать в своих стихах живописные образы.

Пожалуй, в этом смысле Шагал являет собой один из редких примеров последовательного осмысления своей кочевой эмигрантской и реэмигрантской биографии, которому удалось распрощаться с родиной и российским периодом своей жизни и творчества и все же — побывать в Советском Союзе. А там даже подписать один из эскизов панно «Введение в новый еврейский театр». И уже тогда, когда художника не было в живых, было отреставрировано и выставлено его панно, а через несколько лет после этого оказалась доступна зрителям и картина «Арлекины».

Как видно, сложная и многоуровневая, захватывающая и времена, и пространства, композицию и цвет, плоскость и объем, поэтика эмиграции Марка Шагала позволила ему в итоге и физически, и при помощи картин вернуться на родину. А это с евреями бывает не часто.

Примечания

[1] *Harshav B.* Mark Shagall and the Lost Jewish World. The Nature of Chagall's Art and Ikonography. N.-Y., 2006. P. 31.

[2] *Amishai-Maizels Z.* Chagall's Murals for the Jewish State Chamber Theater. Vitali, 1991. P. 107–128; Chagall's Jewish In-Jokes // Journal of Jewish Art. 1978.

Vol. 5. P. 76–93; и более общая работа в каталоге «The Jewish Renaissance in Russian Avant Garde Art 1912–1928» (Jerusalem, 1987) — «Chagall and the Jewish Revival: Center or Periphery» (p. 71–100).

[3] *Кацис Л.* Еврейское барокко в русском авангарде // Авангард в барокко — барокко в авангарде. Тезисы международной конференции. М., 1992. С. 62–64; *Кацис Л.* Мистическое пространство Шагала // Канон и свобода. Проблемы еврейского пластического искусства. М., 2003. С. 123–130.

[4] *Harshav B.* Op. cit. P. 189.

[5] Ibid. P. 187.

[6] *Кацис Л.* Владимир Маяковский. Поэт в интеллектуальном контексте эпохи. М., 2004. С. 43–62.

[7] *Harshav B.* Op. cit. P. 194.

[8] Mark Shagall on Art and Culture / Ed. by B. Harshav. Stanford, 2003. P. 37.

[9] Mark Shagall on Art and Culture. P. 34–38. Впервые на идише в: Di Yidishe Velt. Vilna, May 1928. № 2.

[10] *Harshav B.* Mark Shagall and His Times. A Documentary Narrative. With translations from Russian, Yiddish, French, German, and Hebrew by Benjamin and Barbara Harshav. Stanford, Calif., 2004.

[11] Ibid. P. 512–513.

[12] Ibid. P. 522.

[13] Ibid. P. 535–536.

[14] *Harshav B.* Mark Chagall and the Lost Jewish World. P. 194.

[15] Ibid.

[16] См.: *Harshav B.* Mark Shagall and the Lost Jewish World. P. 194–201.

[17] *Вейдлингер Дж.* «Принц Реувейни» Давида Бергельсона на московской сцене // Идиш: язык и культура в Советском Союзе. М., 2007 (в печати). Более обширный вариант этого исследования опубликован по-английски в сб.: David Bergelson: From Modernism to Socialist Realism. Oxford: Legenda, 2007. Подробнее мнение американского исследователя по многим затронутым нами темам, связанным с историей Московского государственного еврейского театра, см.: *Veidlinger J.* The Moscow State Yiddish Theatre: Jewish Culture on the Soviet Stage. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

ЖИЗНЬ ЕВРЕЙСКИХ ЭМИГРАНТОВ В АВСТРАЛИИ 1920-х — 1960-х ГОДОВ: ПО ПРОИЗВЕДЕНИЯМ КЛАССИКОВ ЕВРЕЙСКО-АВСТРАЛИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ П. ГОЛЬДХАРА, Г. БЕРГНЕРА И Й. УОТЕНА

Галина Элиасберг
Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

«Каждая страна имеет тот тип евреев, который она заслуживает», — этим афоризмом Бертольда Ауэрбаха, еврейско-немецкого писателя XIX в., открывалась статья «Сто лет иудаизма в Австралии», опубликованная в «Sunday Times» 24 декабря 1922 г. «Если в этих словах заключена истина, — писал ее автор, — то Новый Южный Уэльс заслужил особую привилегию. В каждой области человеческой деятельности с самого раннего периода истории этой страны члены ее еврейской общины играют заметную и существенную роль» (*перевод Г. Э.*)[1]. Эти строки, написанные в начале 1920-х гг., во многом отражают позитивное восприятие австралийским еврейством истории своей общины[2].

На протяжении XX в. еврейская община в Австралии активно развивалась, в 2001 г. ее численность составила 120000 человек, около 50% ее представителей — бывшие беженцы из Европы или потомки тех, кто пережил Холокост. В общественном сознании австралийцев еврейство в целом представляется весьма влиятельной и монолитной группой, говорящей единым голосом. В то же время еврейско-австралийская литература отражает ряд внутренних противоречий, пережитых австралийским еврейством на протяжении XX в., она демонстрирует опыт составляющих ее групп (прежде всего представителей «старой» англоязычной общины и выходцев из Восточной Европы) и, конечно, разнообразие индивидуального опыта писателей.

Еврейская община Австралии отсчитывает свою историю с 1788 г. — с прибытия первого корабля из Англии, на борту которого среди 700 осужденных было, по отдельным оценкам, от 8 до 14 евреев. В дальнейшем к 1852 г. число евреев, доставленных в Австралию, возросло до 1000 человек (из 145000 переселенцев)[3]. Посетителям Еврейского музея в Сиднее демонстрируется увеличенная копия документа, в котором приводятся имена, возраст, а также провинности, за которые люди были осуждены на изгнание и каторжные работы. Людей XXI в. не может не поражать суровость наказания за такие преступления, как кража серебряной тесьмы, дров и т. п. Судьбы некоторых каторжан вполне могли бы стать основой захватывающего колониального романа. Здесь, в Австралии, например, оказался прототип Фагина, героя Ч. Диккенса из романа «Оливер Твист», — Исаак Соломон.

В жизни тех; кто прибыл с первыми кораблями, было много авантюрного: такие люди, как Соломон Леви, Джеймс Ларра и другие нередко богатели, но часто теряли свое состояние. В истории Австралии известно имя бывшего каторжанина Израиля Чэпмена, оказавшегося на поселении успешным детективом; поразительна история молодой женщины Эстер Джеймс, ставшей женой английского лейтенанта, который некоторое время был губернатором колонии[4]. В их жизни отразились, с одной стороны, возможности, которые открывала новая страна, с другой — сама изменчивость фортуны. Отметим, что жизнь евреев в Австралии существенно отличалась от положения их единоверцев в других странах. Многие бывшие каторжане и их потомки со временем становились весьма влиятельными и уважаемыми гражданами, в Австралии они считались представителями белого населения и не рассматривались как чужаки.

В первой половине XIX в. в Австралии формируется еврейская общинная и религиозная жизнь. С появлением свободных поселенцев, то есть не каторжан, а добровольно прибывших, стали проводиться религиозные службы. В 1837 г. строится первая синагога в Сиднее, в 1838 г. — основывается еврейское благотворительное общество; в 1878 г. возводится Большая синагога в Сиднее. В начале 1840-х гг. начинает расти община Мельбурна. В эти же годы развивается еврейская периодическая печать: первая в Австралии еврейская газета «Voice of Jacob» была напе-

чатана в Сиднее в 1842 г. В третьей четверти XIX в. появилось еще несколько изданий, в частности, «Australian Jewish Herald», печатавшийся с 1879 г., «Australian Jewish Times» — с 1893, «Australian Hebrew Standard» с 1894 г.[5] Еврейская община внесла значительный вклад в развитие австралийской культуры, театра и музыкальной жизни[6].

Община быстро росла в годы золотой лихорадки 1850–1880 гг. К 1862 г. здесь проживало уже 5000 человек, сюда активно приезжали евреи из Германии. В своей массе они не были старателями или фермерами, в основном были заняты в торговле, держали лавки и магазины. К началу XX в. большинство проживавших здесь евреев были англоговорящими. Эмигранты из Восточной Европы начали прибывать еще в 1880-е гг., и их поток заметно увеличился в 1920-е.

Австралия привлекала внимание еврейских территориалистов, выпустивших в 1907 г. в Санкт-Петербурге брошюру на идише, сообщавшую читателям об условиях жизни эмигрантов. Здесь указывалось, что еврейское население Австралии составляет 20 000 человек. Уровень экономической жизни оценивался как удовлетворительный, но культурный уровень рассматривался как низкий, считалось, что возможности еврейского обучения и образования здесь существенно ограничены[7]. Статьи об Австралии и условиях жизни эмигрантов можно найти на страницах петербургской газеты «Дер идишер эмигрант»[8]. Сообщения об Австралии появлялись и в русско-еврейской прессе, в основном в виде перепечаток из английских изданий. В 1921 г. были опубликованы путевые заметки известного драматурга Переца Гиршбейна, делившегося с читателями своими австралийскими впечатлениями и отмечавшего культурное различие двух важнейших городов Австралии — Сиднея и Мельбурна.

К концу 1920-х гг. значительное число эмигрантов составили те, чьим родным языком был идиш. Тогда в австралийской прессе о евреях-эмигрантах писали как о «foreign Jews» — «чужих евреях», противопоставляя их «своим». Сначала влияние новоприбывших на жизнь еврейской общины было не столь существенным, но с появлением здесь в 1938–39 гг. большого числа беженцев положение изменилось[9]. В это время была образована сеть общественных и культурных организаций.

Следует отметить, что именно выходцы из Восточной Европы, главным образом из Польши, определили не только становление своей литературной традиции в Австралии (конец 1920-х — 1930-е гг.), но и саму преемственность этой традиции[10]. Важно подчеркнуть, что еврейско-австралийская литература соотносится не только с литературным процессом в странах Восточной Европы и Америки, но и с развитием национальной австралийской литературы рубежа XIX–XX вв. и 1920-х — 1930-х гг., которая вела борьбу за свою самобытность и независимость от литературы метрополии[11].

Выходцы из Восточной Европы на долгое время определили главные темы еврейско-австралийской литературы: ностальгию по оставленному дому, тревогу за возможность сохранения своей еврейской идентичности. Оказавшись среди белого населения Австралии, этнически в основном британцев, восточноевропейские эмигранты испытывали чувство одиночества, разочарования от того, что лишены возможности вести привычную им жизнь в рамках еврейской религиозной общины, многие сознавали угрозу возможной культурной ассимиляции. Их одиночество не скрашивало и то, что здесь давно жили евреи из Англии, поскольку у них был иной экономический и социальный статус.

Настроения и переживания тех лет отражены в сборнике «Дерцейлунген фун Аустралиан» (Рассказы из Австралии, 1939) Пинхаса Гольдхара (1901–1947), которого по праву считают основоположником литературы на идише в Австралии, где писатель прожил девятнадцать лет[12]. П. Гольдхар родился в Лодзи в 1901 г., то есть на территории Российской империи, в крупном промышленном городе со множеством текстильных предприятий. В то время в Лодзи развивалась еврейская культурная, литературная и театральная жизнь. Еще в юности П. Гольдхар увлекся литературой, начал писать стихи, репортажи и короткие рассказы, публиковался в «Лодзер Тагеблат», изучал немецкую и французскую литературу в Варшавском университете, переводил на идиш произведения французских и немецких писателей, в частности драму Гауптмана «Ткачи», был близок к группе еврейских литераторов, в которую входили и знаменитые братья Зингеры — Ицхак-Иошуа Зингер и И. Башевис-Зингер[13]. В 1928 г. вместе с отцом и братьями он эмигрировал в Австралию. Его отец

организовал в Карлтоне красильную мастерскую «Якоб Зингер и сыновья», где поначалу начал работать и Пинхас. Оказавшись в Австралии, П. Гольдхар не мог продолжить работу журналиста, поскольку вся еврейская пресса была англоязычной. На свои деньги он стал издавать приложение к «Jewish Herald», перепечатывая местные и общие официальные сообщения. Появление этого приложения на идише стало возможным лишь потому, что один наборщик-эмигрант привез с собой в Австралию еврейский шрифт. В 1931 г. П. Гольдхар начал издавать еженедельник «Аустралиер лебен». В 1932 г. на непродолжительное время он отправился в родные края, но по возвращении оказалось, что издание было продано Х. Рубинштейну. В дальнейшем П. Гольдхар продолжал сотрудничать с новым издателем, публиковал здесь свои статьи и рассказы. Писатель был дружен с актером Яковом Гинтером, совместно с которым работал над драматургической версией романа «Дядя Мозес» Шолома Аша[14]. П. Гольдхар с интересом следил за развитием австралийской литературы, переводил на идиш рассказы известных австралийских писателей Г. Лоусона, В. Палмера, К.-С. Причард, Ф. Давидсона, Д. О' Рейли и других авторов, знакомя еврейских читателей во всем мире с оригинальной литературой «зеленого континента». В последние годы жизни П. Гольдхар начал публиковать статьи и на английском языке; в 1945 г. в английском переводе вышел его рассказ «Кафе в Карлтоне», признанный критиками лучшим рассказом года; большой резонанс получил перевод рассказа «Похороны», опубликованный в двух австралийских журналах (1944, 1945) [15].

П. Гольдхар принадлежал к поколению эмигрантов, остро переживавших свою оторванность от привычного жизненного уклада, изолированность от большого мира идишской культуры в Европе. Одиночество, оторванность, беспочвенность — главные темы его рассказов 1930-х гг., что характерно для австралийской прозы начала XX в. Из традиции австралийской литературы писатель воспринял реалистический подход в описании «далекого континента», изображая его не как экзотическую колонию, а как страну фермеров с их нелегким ежедневным трудом, с их тяжелой, но в то же время здоровой жизнью. Это сближает прозу П. Гольдхара с произведениями Генри Лоусона и Джозефа Ферфи — основоположников австралийского романа 1890-х гг.

Вместе с тем П. Гольдхар сформировался под определяющим влиянием западного модернизма, и, как отмечал Й. Уотен, важнейшим литературным образцом для него всегда оставался А. П. Чехов[16].

Один из лучших рассказов П. Гольдхара «Пионер» был опубликован в 1937 г. в первом еврейско-австралийском сборнике «Ойстралиш идишер альманах», вышедшем под редакцией Мелеха Равича в Мельбурне[17]. Его главный герой — еврейский фермер, «хорепашник» (труженик) Самуэль Ротман. Он работает на земле и хочет доказать, что евреи смогут создать свой «идише сэтлмент» (еврейский поселок). Герой мечтает о еврейской общине, живущей плодами своего труда на земле, Сэм хочет убедить людей, что они смогут выжить, обрабатывая заброшенные пастбища и земли штата Виктория. Его сосед, ирландец Сэнди О'Браен, скептически оценивает эти усилия и считает, что старания напрасны: урожай все равно пропадет. Фермер О'Браен дружески советует заняться не обработкой земли, а последовать его примеру и разводить кроликов. Однако Самуэль не может расстаться с дорогим его сердцу идеалом, воплощающим мечты еврейских просветителей и национальных мыслителей, он не оставляет работу на земле и надеется, что его личный пример вдохновит и других. Самуэль работает ради общины и верит, что создаст «эмесе идише кехиле» — настоящую еврейскую общину, способную противостоять ассимиляции и чужой городской культуре.

Самуэль заставляет себя не думать о девятнадцатилетней красавице Джейн, дочери О'Брайена, и собирается жениться на Розе, дочери эмигранта Зелмана. Он сознает, что не любит эту девушку, но готов жениться ради создания «еврейского дома». Однажды он решается идти к Зелману, чтобы договориться о свадьбе. Однако когда он приходит, выясняется, что семья Зелманов собирается перебираться в Мельбурн, где глава семейства получил место в еврейской общине. Старый Зелман решает переехать в город ради будущего своих детей. Так мечта Сэма вмиг рассыпается. Его идеалистические планы разрушились, он возвращается домой ни с чем. Потом мы узнаем, что герой все-таки женился на дочери ирландца. Джейн любит и верит в него, для нее Самуэль навсегда остается героем, воплощающим дух настоящих австралийских пионеров, поднявших когда-то эту страну. Таким образом, взгляд Гольдхара на будущее еврейской общины, скорее, пессимистичен.

Он свидетель угасания, а не возрождения самобытной культуры на новой земле, хотя сам писатель активно участвовал в создании еврейско-австралийской литературы.

Этому ощущению созвучен и рассказ «Последний миньян», вошедший в сборник 1939 г.[18] Его главный герой раввин Коэн, человек с сильным характером, упорно продолжающий свою службу в синагоге «Нецах Исраэль», созданную им в Вотлхилле, куда он, выпускник Оксфорда и раввинской семинарии, приехал в свои молодые годы во время «золотой лихорадки». В те далекие времена сюда устремились торговцы, решившие стать землекопами, но с окончанием экономического бума люди постепенно потянулись в большие города. И вот однажды шамес Фельдман, с которым раввин говорит «на странной смеси немецкого и английского», сообщает ему, что невозможно набрать десять мужчин для ежедневного миньяна: люди требуют хотя бы мизерной платы, но в канцелярии нет денег. Раввин считает, что против него организована забастовка, и прогоняет стариков, пришедших на переговоры. Конечно, истинная причина конфликта заключается в плачевном экономическом состоянии: люди уезжают или умирают, а новых эмигрантов из Восточной Европы уже не привлекают эти места. Шамес пытается уладить ссору, да и сами евреи готовы возвратиться в синагогу, однако раввин отказывает им. По его словам, можно не собираться на ежедневную молитву, ведь и в Мельбурне Большая синагога открыта лишь по субботам и праздникам. Это упрямство задевает Фельдмана: он понимает, что раввин Коэн, приехавший в Вотлхилл даже позже него, с которым он прослужил вместе почти сорок лет, продолжает воспринимать его как «чужака». Несмотря на эти горькие мысли, шамес, стремясь спасти синагогу, отправляется к богачу Гольдстауну, и тот дает деньги на миньян. Удача вдохновляет Фельдмана, теперь он думает о том, как отдаст чек раввину, в его разгоряченном сознании всплывают картины далекого прошлого в родном городке: только на родине человек не чувствует себя чужаком. Конец рассказа символический: в синагоге шамес видит раввина, молящегося в своем праздничном облачении в полном света зале, и присоединяется к нему.

Тема одиночества доминирует и в рассказе «Старые друзья». Его герои — мелкие торговцы, после работы они всегда играют

в карты. И когда один из них умирает, второй — не бросает игру, а продолжает партию в полном одиночестве. Эта же тема звучит и в рассказе «Похороны». В небольшом городке умирает один из новых эмигрантов реб Алтер. Чтобы похоронить его в еврейском секторе городского кладбища, нужно получить разрешение у представителей местной общины, но англоязычные единоверцы из «конгрегэйшн» плохо понимают новоприбывших. Земляки усопшего, собравшиеся на кладбище, говорят между собой на идише. Те, кто пришел проводить его в последний путь, чувствуют свое одиночество и ненужность: они здесь нежеланные гости. В смерти, как и в жизни, эти люди остаются чужими для старых поселенцев — «олрайтников».

В сборнике 1939 г. обращает на себя внимание и рассказ «Ди Грине» (Зеленые), действие которого разворачивается в середине 1930-х гг. Главный герой мистер Хейман Джейкобс неожиданно получает письмо от своего младшего брата из Польши. Сам Хейман уже тридцать лет живет в Австралии, стал известным человеком, торгует золотом и держит ювелирный магазин. Его уважают члены «старой» еврейско-австралийской общины, куда и адресует письма младший брат. Раввин Леви первым сообщает Хейману о письме, полагая, что это обрадует его. Сначала Хейман рвал письма, но брат все писал и писал ему. Время шло, закончилась Первая мировая война, а в Польше по-прежнему было неспокойно. Брат просил спасти его, и Хейман с тяжелым сердцем выслал документы и деньги на дорогу. Их встреча состоялась в богато обставленном доме Джейкобса. У каждого из братьев новые имена: Хэйман вместо Хаим, Игнаций вместо Йосл. Однако Хэйман остается внутри еврейской общины, в то время как младший брат и его жена Матильда выступают носителями не еврейской, а польской культуры и с важностью рассуждают о значении Европы. Галантный Игнаций легко очаровал не только жену Джейкобса и его двадцатилетнюю дочь Сузи, но и респектабельных бизнесменов, а также раввина Леви, которые были приглашены на торжественный ужин в честь приезда. Гости говорили о бизнесе, о курсах акций, обсуждали несостоявшуюся сделку Джейкобса с японской компанией. Услышав об этой истории, Игнаций самоуверенно заявляет, что если бы он прожил в Австралии тридцать лет, то уже «ворочал бы миллионами». Заносчивое замечание раздражает стар-

шего брата, считающего Игнация настоящим трепачом. «Все они готовы стать миллионерами», — с горечью думает мистер Джейкобс. В этом рассказе П. Гольдхар подчеркивает давнее соперничество близких по крови людей: у братьев нет духовной близости, у них не только разные характеры, но и сформировались они в разных культурах, наложивших отпечаток на их поведение и восприятие окружающего мира.

В 1940-е гг. писатель работал над романом об истории его поколения в Австралии, но текст остался незавершенным. П. Гольдхар умер 15 января 1947 г. в Мельбурне в возрасте 46 лет. Эта ранняя смерть в расцвете творческих сил поразила его друзей, еврейских и австралийских литераторов. Посмертно в 1949 г. в Мельбурне был издан на идише том его избранных произведений[19].

В конце 1930-х гг. Гольдхар уже не был единственным литератором, писавшим на идише в Австралии[20]. Еще в 1928 г. сюда эмигрировал историк и эссеист Герц Минц, возглавивший в Мельбурне секцию YIVO. С 1934 г. в Мельбурне проживал уже упоминавшийся выше Х. Рубинштейн. В 1937 г. приехали известный литератор Мелех Равич, критик и эссеист Ицхок Кахан. В 1939 г. — Буним Варшавский, за плечами которого был тридцатилетний литературный и журналистский опыт; в 1942 г. под его редакцией вышла на идише вторая антология еврейско-австралийской литературы. В 1939 г. в Австралию переехал известный прозаик Йосл Бирштейн, выпустивший сборник «Унтер фремде химлен» (Под чужими небесами, 1949), в 1950 г. он эмигрировал в Израиль. В 1946 г. из Шанхая в Мельбурн перебрался писатель и переводчик Иошуа Раппопорт (1895–1971). Из Шанхая приехал и поэт Бер Розен (1899–1954), который в годы своей молодости сотрудничал с С. Ан-ским, а после его смерти работал над изданием его 15-томного собрания сочинений на идише.

Среди идишских писателей следующего после Гольдахара поколения наиболее яркой фигурой был Герц Бергнер (1907–1969)[21]. Родился писатель в Радимно (Галиция), получил традиционное еврейское образование, закончил коммерческую школу. Несколько лет провел в Вене. Публиковаться он начал еще в Варшаве, его первый рассказ был напечатан в журнале «Ойфганг» в 1928 г. Бергнер печатался в варшавских газетах «Фолькс-цайтунг», «Экспресс», «Фрайнд», «Вохншрифт», «Фаройс», «Литерарише

блетер», в нью-йоркских изданиях «Форвертс», «Цукунфт», «Замлбихер» и др. В 1935 г. в Варшаве был опубликован сборник его новелл «Штуб ун гасн» (Дом и улицы), в 1936 г. он вошел в редакции журналов «Шрифтн» и «Хойдеш-журнал». В неспокойное предвоенное время, вскоре после женитьбы в 1938 г., Г. Бергнер решил переехать в Мельбурн, где к тому времени уже находился его старший брат Мелех Равич.

В Мельбурне в 1941 г. был напечатан его первый австралийский сборник «Дос найе хойз», в 1955 г. — сборник рассказов «Дос хойз фун Джейкоб Айзикс» (Дом Джейкоба Айзика), в который вошли произведения из эмигрантской жизни. Предвоенной Польше посвящен его роман «Дос хойз ин Пойлн» (Дом в Польше,1950), задуманный как литературный памятник навсегда утраченному прошлому польского еврейства, уничтоженного в годы Второй мировой войны. Уже в 1970-е гг., вскоре после смерти Г. Бергнера, его старший брат Мелех Равич опубликовал мемуары о литературной жизни Варшавы 1920-х — 1930-х гг., в которых вспоминал о знаменитом доме на Тломацке,13, где собирались ведущие поэты, прозаики, драматурги и журналисты; он писал об участниках литературного объединения «Халястра»: П. Маркише, У.-Ц. Гринберге и других. Г. Бергнер был лично знаком со многими из этих людей.

Изображая жизнь эмигрантов, Г. Бергнер во многом продолжил традицию П. Гольдхара. Это заметно, например, в его рассказе «Ди конкурентн фун Покапола» (Конкуренты из Покаполы) [22]. Покапола — маленький поселок, в котором живет Шмуэль Хазан. Когда-то он был единственным евреем среди местных жителей и эмигрантов-итальянцев, со временем ему удалось открыть здесь свой магазин. В поселке была одна улица, на которой располагались администрация, банк и почта, в его магазин приходили местные жители и окрестные фермеры, а Хазан старался понять, что им нужно и что они смогут купить, уезжал за товарами в Мельбурн, где узнавал о новостях. Но вот однажды появился еще один торговец Хаим Фогль, новый эмигрант, решивший перебраться в Покаполу вместе с семьей. И до него сюда приезжали другие торговцы, однако те быстро убирались из поселка. Поначалу конкуренты не разговаривали, затем, наблюдая за работой Хаима Фогля, Хазан увидел, что его конкурент умен, хорошо обращается с покупателями, выслушивая их жалобы, рассказы и песни. Хазан решает,

что ему надо лучше изучить своего «врага», и однажды отправляется к нему в гости.

Жена Хаима прекрасная хозяйка, в доме пахнет борщом и картошкой, здесь стараются сохранять традиционный еврейский уклад, хотя им трудно осваиваться на новом месте. Хозяева доброжелательны, и Хазан быстро разговорился за столом. Оказалось, что сам он родился в религиозной хасидской семье. Его отец торговал железом, был человеком суровым и хотел, чтобы дети шли по его стопам. Он не одобрял увлечение сына театром и девушками, и тогда молодой человек бежал из дома; в конце концов он оказался в Австралии. Эти беседы как-то смягчили их взаимоотношения. Вскоре разразился экономический кризис — поселок был обречен на запустение. Хаим решает уехать из Покаполы, и тогда, чтобы помочь ему ликвидировать бизнес, Хазан просит своих клиентов покупать товары у конкурента. Таким образом, он «выжил» своего конкурента из Покаполы, но, с другой стороны, сам же оказал ему помощь в трудные для обоих времена.

В прозе П. Гольдхара и Г. Бергнера образ Австралии предстает не таким, каким, возможно, представляет его сегодняшний читатель. Здесь нет известного набора редких животных, ставших эмблемой этой страны: кенгуру, коалы и т. п. Вместо них мы читаем о лисах и динго, то есть о тех животных, с которыми сталкиваются фермеры и которые представляют угрозу для их хозяйства. В рассказе «Конкуренты из Покаполы» Г. Бергнер подробно описывает ландшафт захолустного поселка, эвкалипты, пыльные кустарники у дороги, пруд с купающимися в нем детьми аборигенов. В его новелле «Новый дом» природа Австралии ассоциируется с бесконечными дождями[23]. В дождь прибывает корабль, доставивший жену и детей мистера Хабера, удачливого эмигранта, ставшего владельцем фабрики. Недалеко от фабрики он решил построить себе новый дом, пригласил молодых австралийских архитекторов. Его сыновья получили хорошее образование, стали настоящими австралийцами, правда, отец плохо понимает детей: у молодежи другие интересы. Однажды они вместе отправляются на прогулку, в дороге их застает дождь. Неожиданно мистер Хабер умирает в своей новой машине. Весть об этом быстро облетает округу. В день похорон его сыновья впервые видят в своем доме такое большое количество евреев, прежних земляков отца, плачу-

щих и даже рыдающих во весь голос. Когда-то эти люди стеснялись обращаться за помощью к хозяину, но теперь искренне скорбят о нем. Сыновья не понимают и стыдятся их. В дождливый и ветреный день похоронная процессия двинулась к месту вечного покоя мистера Хабера, а высоко на горе еще долго был виден огромный новый дом, выстроенный для него. Ясно, что ни дорогой дом, ни страна не стали ему родными.

Г. Бергнер признан как автор первых романов, написанных на идише в Австралии. Наибольший общественный резонанс получил его роман «Цвишн химл ин васер» (Между небом и водой), переведенный на английский язык Й. Уотеном и изданный в 1946 г.[24] Это история беженцев, чудом вырвавшихся из оккупированной Польши и по фальшивым документам оказавшихся на борту греческого судна. Каждый герой книги подобен осколку прежних семей. Здесь оказываются доктор с женой, сын которых погиб в Варшаве, еврей из Львова, потерявший всех своих близких, молодой человек, который еще до войны хотел убежать в Биробиджан. Пассажиры страдают от жары, страха, неизвестности и болезней. Умирают дети, умирает молодая гречанка, за которой из Австралии в Грецию поехал муж. Команда тоже измучена и постепенно озлобляется. Рассказ об испытаниях на море перемежается с трагическим повествованием о том, что пережили эти люди на родине в годы войны.

Мы узнаем о страхах пассажиров, опасающихся, что капитан-грек может выдать их немцам. В то же время корабельный кок, разделяющий коммунистические идеи, сочувственно относится к евреям; этот грек подружился с раввином и помогал ему хоть как-то соблюдать кашрут. И вот когда в конце пути корабль почти достигает цели, когда все тяжести дороги остаются позади, пассажиры надевают свои лучшие одежды, и читатель думает, что судьбы этих людей могут соединиться для будущей жизни, вдруг на последней странице мы узнаем, что корабль был взорван, вероятно, миной или снарядом. Все его пассажиры и команда погибли. В предисловии, сопровождавшем английский перевод, Венс Палмер писал: «Эта удивительная книга демонстрирует неизвестный нам мир людей, оторванных от своих корней... Книга полна глубоких общечеловеческих символов. И даже сам трагический финал ее полон символики. Все эти люди уже прошли свой

тернистый путь»[25]. В 1946 г., сразу после публикации английского перевода, роман был удостоен Золотой медали Австралийского литературного общества за лучшую книгу года.

В 1960 г. вышел второй роман Г. Бергнера об эмигрантах «Лихт ун шотен» (Свет и тени), повествующий об истории семьи Целингов из Варшавы, о том, как они начинают свою жизнь в Австралии, вживаясь в новый для них социум. В центре повествования — годы взросления двух братьев Лесли и Морриса. Уже в названии этого произведения отражена противоречивость восприятия «нового дома» в сознании еврейских эмигрантов. Увлеченный сионистскими идеями, Моррис в конце романа уезжает в Палестину.

В 1966 г. был опубликован сборник Г. Бергнера «Ву дос эмес штейт он» (Где заключена истина), также удостоенный Золотой медали Австралийского литературного общества. Длительная творческая дружба связывала Г. Бергнера с ведущим австралийским писателем Аланом Маршаллом, написавшим предисловия к нескольким его книгам[26].

Многие рассказы Г. Бергнера представляют собой психологические зарисовки из жизни послевоенных эмигрантов, на долю которых выпали тяжелые испытания. Эти люди не могут забыть свое прошлое, примириться с гибелью близких, память отделяет их от детей и внуков, которые все меньше и меньше понимают стариков. Но в то же время они пытаются вновь обустроить свою разбитую жизнь, приспособиться к новому окружению, создать новые семьи. Эти люди открыты для новых впечатлений, однако тени прошлого неизбежно остаются с ними; люди, опаленные войной, не могут быть столь жизнерадостными и даже легкомысленными, как их соседи. Можно сказать, что эти рассказы перекликаются с американскими рассказами И. Башевиса-Зингера. Надо отметить, что Г. Бергнер не шокирует своих читателей, но ищет то доброе и светлое, что объединяет людей, притягивает их друг к другу. Он пишет о стариках в домах престарелых, подчеркивая доброту, стирающую то жестокое, что пережили эти люди.

В рассказах 1950–1960-х гг. Г. Бергнер нередко размышляет о судьбе идишской культуры в Австралии. Так, стареющий Гедалия Мейстер, герой рассказа «Актер», готовясь к концерту, бродит по дому, заучивает стихи на идише[27]. Поэзия глубоко вдохнов-

ляет его, но сам артист не знает, будет ли это понятно слушателям, живущим в абсолютно иной среде. Он даже не знает, как долго сможет зарабатывать на жизнь своим искусством чтеца-декламатора. Гедалия понимает, что когда-нибудь ему придется принять то, о чем постоянно говорит ему жена, в прошлом также актриса идишского театра, которая просит его заняться каким-нибудь бизнесом или торговлей. После концерта зрители тепло благодарят его, однако в памяти Гедалии всплывает его прежняя жизнь в Варшаве и первые годы в Австралии. В то время ставились еврейские спектакли силами тех, кто говорил на идише, на него смотрели с нескрываемым восхищением, и артист понимал, что его искусство помогает людям, напоминая им о далеком доме. Но все это осталось в прошлом. Теперь его единственная надежда — младший сын Абрахам, только он поддерживает сторону отца в семейных спорах. Со временем Гедалии становится все труднее играть, и даже сын замечает, как пустеет зал. Однажды, когда они возвращаются домой после концерта, мальчик в утешение говорит отцу: «Отец, ты великолепно играл. Люди просто устали».

Размышлениям о судьбе еврейской культуры посвящен и рассказ «Последний концерт»[28]. Его герой Самуэль Тейтель прочел в идишской газете о том, что из Нью-Йорка приезжает знаменитый певец Исидор Трауб. Самуэль зол на еврейскую общину за то, что они не ценят его актерского таланта и уже забыли, что́ он сделал для общины Мельбурна. Ведь когда-то он первым начал исполнять в концертах песни на идише, ставил оперетты с теми, кто и двух слов не мог связать на этом языке, хотел даже ставить оперу. Польские евреи восторгались его постановками, но потом, когда певец постарел, его осмеяли, друзья просили «бросить дурь», уйти со сцены, дать дорогу молодежи. Самуэль поссорился со всеми, развелся с женой и оказался в доме престарелых, но и здесь не мог уняться, укорял соседей в невежестве за их любовь к простым ковбойским фильмам. Известие о приезде Трауба не на шутку взволновало Самуэля: Исидор мог увидеть его незавидную старость, а когда-то в Киеве, в Вене, Варшаве они были соперниками на сцене. Шмуэль страшится, что Трауб будет «чернить его среди мельбурнских евреев», он готовится к концерту, без умолку говорит об операх, ариях, певцах, канторах.

Наконец в доме престарелых состоялась их встреча, друзья пели вместе и вспоминали прошлое. После концерта Шмуэль с горечью думает: сам Исидор Трауб уважает его, а мельбурнские евреи — нет. Рассказы о еврейских актерах отражают не только их личную жизненную драму, но и размышления писателя о судьбе идишской культуры после трагедии Холокоста, унесшего миллионы жизней тех, чьим родным языком был идиш.

Йуда Уотен (1911–1985), третий писатель, о котором пойдет речь в этой статье, стал важным связующим звеном между теми, кто писал на идише, и широкой англоязычной читательской аудиторией. Его переводы и статьи, посвященные П. Гольдхару, Г. Бергнеру и другим литераторам, знакомили австралийцев с культурной жизнью еврейской общины и творчеством писателей-эмигрантов. Й. Уотен был лишь на несколько лет моложе Г. Бергнера, но принадлежал уже к иному поколению, сумевшему войти в мэйнстрим австралийской литературы[29]. Он стоит в ряду ведущих австралийских писателей-реалистов 1930-х гг., среди которых можно назвать имена классиков австралийской литературы Алана Маршалла, Димфны Кьюсак, чьи произведения, как и романы самого Й. Уотена, неоднократно переводились в СССР. Й. Уотен был двуязычным литератором, именно он в 1946 г. открыл для австралийцев Г. Бергнера, заложив тем самым основы нового направления — этнической литературы, развивающейся в контексте австралийской.

Знаковым событием стала публикация его сборника «Alien Son» (Сын чужака, 1952). Й. Уотен ввел в австралийскую литературу новую тему — судьбы эмигрантов, не принадлежащих к британцам; эта тема в настоящее время приобретает все большее значение по мере изменения этнического состава населения[30]. Не случайно, например, сборник рассказов о жизни эмигрантов 1970-х — 1981-х гг., в который вошли наряду с англоязычными произведениями переводы с венгерского, эстонского, новогреческого, назывался «Сила традиции» — по названию опубликованного в нем рассказа Й. Уотена[31]. Герой этого рассказа Экдом, религиозный еврей, воспитывающий детей в духе старой семейной традиции, сосватал свою дочь Софи, когда ей было всего шесть лет, а семья еще не жила в Австралии. В шестнадцать лет на девушку начали обращать внимание соседские парни, поэтому

отец решает поторопиться со свадьбой и приглашает в Мельбурн ее жениха из-за границы. Софи трудно осознать происходящее и свои чувства к незнакомому ей человеку: с одной стороны, она привыкла к мысли, что ей надлежит подчиняться воле отца, но с другой, — хочется окончить школу и так же, как ее австралийские подруги, стать самостоятельной, самой выбирать будущего супруга. Проблему разрешает сам жених. Джордж, приехавший в Австралию, повинуясь желанию своих родителей, сам отказывается от женитьбы: он намного старше Софи, уже работал в Греции и Германии, хочет серьезно заниматься туристическим бизнесом, сумма приданого, назначенная десять лет назад, теперь представляется ему ничтожной. Он просто уезжает из города, не сказав никому ни слова. Следовательно, не исполнен положенный ритуал разрыва помолвки, но об этом никто из героев даже не вспоминает. В новой стране прежние традиции значительно быстрее теряют свою силу, правда, как подчеркивает автор, любовь дочери к отцу остается неизменной.

В контексте австралийской литературы и общественно-политической жизни страны 1930-х — 1980-х гг. Й. Уотен выступает как писатель не столько национальной, сколько социальной проблематики, что и определяло интерес к творчеству австралийского коммуниста в СССР[32], где на русский язык в 1960-е гг. были переведены его романы «Соучастие в убийстве», «Бурные годы», опубликовано несколько статей в журнале «Иностранная литература» и в «Литературной газете»; в 1987 г. посмертно был издан перевод его книги «Памятные страницы»[33]. В 1958 г. вместе с группой австралийских писателей Й. Уотен побывал в СССР, через десять лет были изданы его очерки «From Odessa to Odessa: The Journey of an Australian Writer» (Из Одессы в Одессу: путешествие австралийского писателя, 1969), где рассказывалось об увиденном в Москве, Ленинграде, Киеве и Одессе[34]. Эту книгу можно рассматривать в контексте целой группы путевых заметок 1920-х — 1970-х гг., отражающих размышления западных интеллектуалов об СССР. Отметим, что, несмотря на коммунистические убеждения автора, книга Й. Уотена не лишена критики, в том числе и состояния еврейской культуры в СССР.

Книга называлась так потому, что писатель родился в Одессе, и в первой главе —«Одесса, место моего рождения» — он расска-

зывал историю своей семьи. Ему было всего несколько недель, когда мать приняла решение об отъезде, опасаясь за жизнь сына, поскольку в городе была эпидемия, но отец не хотел уезжать из Одессы, где жили все его многочисленные родственники; тем не менее, воля жены возобладала, и они покинули Россию в августе 1911 г. Сначала молодая семья направилась в Палестину, однако в начале 1914 г. они переехали в Австралию. В сознании писателя образ Одессы как удивительного города с богатой культурной традицией был сформирован красочными рассказами родителей. Позднее он сам с восторгом читал «Одесские рассказы» И. Бабеля.

Его мать, уроженка местечка под Минском, отправившаяся на заработки в Одессу, на всю жизнь сохранила воспоминания о том, как во время морского парада на набережной она видела самого Чехова. Она бывала на выступлениях Шолом-Алейхема, Х.-Н. Бялика, Менделе Мойхер-Сфорима, слушала концерты музыкантов-виртуозов, цыганские хоры и музыку клезмеров. В семье хорошо помнили события первой русской революции и с особым волнением вместе с другими эмигрантами узнавали о том, что происходило в России в 1917 г. Сообщения о погромах отзывались скорбью в сердце его отца, посещавшего все собрания, на которых обсуждались известия с далекой родины. С детства Й. Уотен знал о Керенском, Ленине и Троцком, и совсем не случайно писал, что смотрит на себя как на «дитя войн и революций». Именно так назывался один из его рассказов, основанный на множестве автобиографических деталей[35]. Й. Уотен неоднократно писал о жизни его семьи в Австралии, где мать, еще в России окончившая медицинские курсы, работала акушеркой, а отец стал охотником.

Й. Уотен всю жизнь был убежденным коммунистом, с 15 лет сотрудничал в рабочей печати. Он учился в христианском колледже в Перте, в University High School в Мельбурне, куда семья переехала в 1926 г. В конце 1930-х гг. Й. Уотен жил в Англии, потом вернулся в Австралию. В 1949 г. ему была присуждена литературная премия за серию рассказов о жизни эмигрантов. Это было воспринято как признание вклада евреев в австралийскую культуру, но то, что премия была дана коммунисту, вызывало недовольство. До сих пор отношение к нему остается противоречивым[36].

Из обширного литературного наследия Й. Уотена следует выделить его романы о жизни еврейских эмигрантов «Unbending» (Несгибаемая, 1954) и «Distant Land» (Далекая страна, 1964), которые никогда не переводились в СССР, но, несомненно, заслуживают внимания хотя бы потому, что содержат ряд автобиографических деталей и отражают проблемы, с которыми сталкивались представители еврейской общины Австралии на протяжении нескольких десятилетий примерно с 1910-х по 1950-е гг.

Известно, что прототипом главной героини Ханы Кожанской в романе «Несгибаемая» была мать писателя, как и прототипом более раннего его рассказа «Мать», вошедшего в сборник «Сын чужака»[37]. В 1910 г. молодая семья Кожанских с трехлетним сыном приплывает на немецком пароходе «Фридрих Великий» к берегам Австралии, в город Перт. В России остаются их родители и родные. Хана, дочь бедного сапожника, и Соломон, сын богатого коммерсанта, познакомились в годы первой русской революции, демократический настрой эпохи помог связать столь разных по социальному статусу людей — дочь бедняка и образованного молодого человека, много ездившего по России и Германии, прекрасно владевшего немецким языком. Семья решает уехать из России ради будущего своего сына, родители мечтают, чтобы он стал доктором или юристом. Хана прекрасно помнит воодушевление и политические ожидания 1905 г., она хочет жить в стране, где действует не произвол властей, а законы, где люди свободны и равны в своих гражданских правах. Они выбирают Австралию лишь потому, что здесь живет давний друг Соломона Гершон Мандельштейн, уже добившийся финансового благополучия. Таким образом, Хана едет за свободой и образованием, а Соломон мечтает разбогатеть и везет с собой ткани, надеясь в будущем открыть свой магазин.

В Перт они прибывают ясным весенним днем, где их встречает Мандельштейн. Первое время Кожанские живут следуя его советам и наставлениям, однако при мизерной с его стороны финансовой помощи. Друг рекомендует начать с торговли вразнос, то есть пройти тот путь, с которого начинали многие, да и он сам; по его уверениям, это поможет скорее выучить язык. Благодаря своим связям Мандельштейн легко договаривается о хорошем районе для торговли, о кредите на складе, и в первое время это

действительно выручает супругов Кожанских. В первый же день Мандельштейн везет друзей не в свой богатый дом, где «идет ремонт», а к мадам Силк, у которой сам когда-то жил в Стирлингтоне. Так начинаются будни эмигрантской семьи в этом городке. Здесь Кожанские знакомятся с семейством Джорджа Фитера, рабочего-социалиста, за которым следит полиция, и которому хозяева отказывают в работе как участнику забастовки на лесопилке. Кожанские и Фитеры сразу находят общий язык, а их дети быстро становятся друзьями.

Поскольку семью Кожанских курирует влиятельный Мандельштейн, то в их дом часто заглядывает муниципальный чиновник мистер Джонсон, с виду вполне дружелюбный господин, постоянно думающий о предстоящих выборах. Он несколько раз предлагает Соломону сообщать о настроениях эмигрантов или, занявшись инспектированием скота, ездить по фермерским хозяйствам и агитировать за нужных ему кандидатов, однако Кожанский далек от политики. В то же время весь сюжет романа, в центре которого оказываются австралийские реалии времен Первой мировой войны, призван убедить читателя в том, что даже эмигранты, лишь пытающиеся приспособиться к новому для них окружению, не могут в столь бурное время оставаться в стороне от политики и профсоюзных баталий. Накал борьбы разворачивается вокруг референдума по вопросу о призыве и отправке солдат на фронт, когда прежние соседи неожиданно оказываются по разные стороны социально-политического барьера. Показательно, что даже разбогатевший и удачно женившийся на австралийке Мандельштейн в годы шпиономании и подозрительного отношения к иностранцам меняет свою фамилию на Манди. Когда Соломона обвиняют в связях с забастовщиками, хотя идейно он с ними совершенно не был связан, а только по-соседски общался с Фитерами, Манди предает своего старого друга и отказывается заступиться за него в полиции, демонстрируя властям свою полную лояльность.

В эти годы рушится и идеал Ханы — мечта об образовании. Накануне войны ее сын пошел в школу, успешно занимался, и она была счастлива, но во время общественной истерии учителя начинают предвзято относиться к сыну иностранцев, мальчика наказывают за то, что он не может без ошибок пропеть гимн. Вокруг ребенка

начинают сгущаться тучи, ситуацию усугубляет то, что он дружит с детьми Фитера, активиста антивоенного движения. В результате сын был вынужден бросить школу.

Из писем Кожанские узнают о том, что происходит в России: война, эпидемия тифа, во время которой умирают родители Ханы. Когда Кожанские едут в Перт, чтобы заказать в синагоге кадиш, они слушают речь раввина, призывающего поддержать правительство. Однако Хана, сочувствующая тем, кто выступает против войны, критически относится к подобным заявлениям и открыто высказывает свои мысли. Среди социалистов, друзей Джорджа Фитера, автор выводит и русского социал-демократа Георгия Фомина. Роман заканчивается тем, что семья Кожанских под давлением полиции вынуждена покинуть Стирлингтон и отправиться в Перт, где Хана с ее несгибаемой волей вновь пытается начать новую жизнь. Описание событий автор доводит до 1917 г. и в конце романа, над которым он работал в Мельбурне в 1952–53 гг., упоминает письмо брата Ханы, полученное из Петрограда, в котором тот пишет о силе большевиков. Таким образом, герои романа Уотена сознают, что те идеалы, которые привели их в Австралию, оказались далеки от реальной жизни: Соломон не смог разбогатеть, Хана поняла, что Парламент — «это только говорильня». В конце повествования автор сообщает, что Соломон решает покончить с торговлей и устроиться на настоящую работу, вероятно, на фабрику. По логике повествования его сын Моисей Кожанский должен вырасти убежденным левым и глубоко политизированным человеком, то есть детство этого героя напоминает ту обстановку, в которой взрослел сам Й. Уотен.

Роман «Далекая страна» (1964) был опубликован через десять лет после выхода «Несгибаемой» и в значительно большей степени был сосредоточен на жизни еврейской общины. В центре повествования была истории семьи Купершмитов. Первая глава открывается известием о радостном событии: в благочестивом хасидском доме родился долгожданный первенец. Иошуа Купершмит — талантливый мальчик, поражающий своими способностями и великолепной памятью. Сначала он получил прекрасное еврейское образование, а затем родители отправили его в русскую школу, что вызвало недовольство их дяди, старого и всеми уважаемого ребе Мойше-Элеазара. Подросток с увлечением принялся

читать Чехова, Толстого, Горького, он знает немецкий, французский, читает на иврите и идише. Таким образом, этот герой теснее связан с еврейской национальной культурой, чем Соломон и Хана Кожанские, представлявшие еврейство Одессы. Кроме того, Иошуа еще и талантливый музыкант.

Семья Купершмитов живет недалеко от австрийской границы, и когда начинается война, город переходит то к русским, то к немцам. В результате они оказываются на территории Польши, однако жить им становится все труднее: прежние документы и аттестаты, выданные российской администрацией, при новой власти утратили свое значение. Иошуа женится, он увлечен сионизмом и хочет ехать в Эрец-Исраэль, чтобы осваивать новую землю. Однако его жена Шошана, понимая, что тогда ему придется бросить скрипку, говорит: посмотри на свои руки, ты — музыкант. Молодые люди принимают решение ехать в Австралию, где живет родственник Шошаны, и в конце 1925 г. они прибывают к австралийским берегам. Встречает героев не успешный бизнесмен, как в романе «Несгибаемая», а руководитель еврейского культурного общества Берел Зингер.

Зингер говорит со всеми только на идише, его сразу же поражают эрудиция и познания Иошуа, который рассказывает о бурной литературной жизни Варшавы и Польши в целом, делится своими впечатлениями от гастролей виленской идишской труппы и их постановки неоромантической драмы С. Ан-ского «Диббук». Берел Зингер в восторге от нового друга и предлагает ему работать вместе. Берел называет себя «оптиком» и продает очки, разъезжая по городкам, поселкам и фермам, однако сам он мало смыслит в этом деле, и историю их совместного «бизнеса» автор изображает явно юмористически.

В романе Й. Уотена есть описание того, как работал еврейский клуб «Кадима» под руководством Берела. Важным событием стала дискуссия о хасидизме, на которой выступал Иошуа, поразивший слушателей своим блестящим литературном языком и тем вдохновением, с которым он говорил об этом массовом религиозном движении. Берел понимает, что еще ни разу в «Кадиме» не слышали ничего подобного. Таким образом, сюда, в Австралию, переносится интеллектуальная и литературная жизнь польской столицы, ставшей центром еврейской культурной жизни Европы в 1920-е —

1930-е гг. Но самое ценное для клуба было то, что Иошуа — блестящий музыкант, искусство которого объединяло людей.

Куперштейны поселились в городе недалеко от Мельбурна. Со временем в Австралию приезжает все больше евреев, а из «старого дома» приходят все более и более тревожные вести. Автор описывает жаркие дебаты и споры о судьбах еврейства Европы, о положении дел в России и Германии, которые велись в клубе и составляли содержание многих частных бесед. Во время Второй мировой войны Иошуа ушел в армию, оказался на Ближнем Востоке, в письмах домой он писал о том, что часто бывал в Тель-Авиве и сообщал о земляках из его родного городка, которых он встретил там. После окончания военных действий он вернулся в Австралию. Все пережитое в годы войны навсегда осталось в памяти героя. Его родители, оставшиеся в Польше, разделили судьбу миллионов жертв Холокоста. Память о национальной трагедии не оставляет главного героя романа. Автор описывает поминальные службы в синагоге Мельбурна, на которые собиралось множество людей, оплакивавших своих погибших родственников и близких.

Жизнь в послевоенное время приносит свои заботы и радости. Люди его поколения стареют, постепенно надвигаются болезни, им тяжело переживать смерть близких и дорогих людей. В то же время выросло новое поколение, дети и внуки, которые считают себя австралийцами, они получили университетское образование, вполне успешны, работают в Мельбурне, Сиднее, Нью-Йорке и Лондоне и иначе воспринимают свою принадлежность к еврейству. В книге немало размышлений о проблемах еврейской общины в Австралии, об Израиле, куда думал отправиться овдовевший Иошуа. Заключительная часть повествования окрашена в элегические тона и полна ностальгических воспоминаний. Стареющий Иошуа уже не играет на скрипке, почти забыл иностранные языки, кроме английского, даже его идиш и немецкий перестали быть столь совершенными, как прежде. «Он не достиг желаемого, не смог реализовать свои амбиции. Но он и не оставил своих идеалов, говорил он себе. Когда-то его заботили лишь еврейские проблемы. Теперь он верит, что его народ и остальное человечество не должны разделяться на отдельные миры. Это никак не умаляло его еврейскую сущность, но, наоборот, делало ее даже большей. Для него быть евреем означало быть тем, кто ценит все

человечество, любит справедливость и верит в разумное начало. Он должен рассказывать людям о своих идеалах, быть в этом городе, в котором, как он верил теперь, ему и суждено оставаться» (*перевод Г. Э.*)[38]. Эти мысли примиряют героя с самим собой, он вновь берет в руки скрипку, вспоминает старые еврейские мелодии и решает, что должен преподавать, учить молодежь играть клезмерскую музыку и славянские фольклорные песни, вкладывая в свою игру душу и сердце.

Эти размышления героя в определенной степени отражают и сложную личную позицию автора по отношению к своему еврейству, характерную для многих литераторов XX в. Й. Уотен считал себя австралийским писателем, но вместе с тем он не утратил связей с еврейской общиной[39]. В 1970-е гг. он продолжал работать в жанре исторического повествования, его роман «Памятные страницы» (1982), посвященный рабочему движению и общественно-политической жизни Австралии и Англии в 1930-е гг., также полон автобиографических деталей. Не случайно австралийский литературовед Дж. Бизли писал о «взаимопроникновении политики и литературы в художественном и духовном мире Уотена»[40].

Жизнь и сознание эмигрантов первого поколения, ставших героями произведений П. Гольдхара, Г. Бергнера и Й. Уотена, неразрывно связаны со «старым» и «новым» домом, со средой и культурой, сформировавшей их в юности, но также и с тем новым, что определило их судьбы в незнакомых им прежде условиях и обстоятельствах. История выживания в новом окружении, трудности преодоления языковых и культурных барьеров и вместе с тем стремление сохранить свою религию, самобытную многовековую культуру — тематически сближают произведения еврейских литераторов США, Канады, Южной Америки, Южной Африки и Австралии, созданные в первой половине XX вв., при том что каждая из этих литератур отразила и свои особые темы, определявшие жизнь еврейских общин в той или иной стране[41].

Размышления о судьбах эмигрантов первого поколения были в большей степени близки писателям, заложившим традиции еврейско-австралийской литературы, которая начала свое развитие в конце 1920-х гг. с произведений, создававшихся на идише, но уже в 1950-е гг. ее корпус стал быстро пополняться англоязычной поэзией и прозой. Среди новых литераторов, заявивших

о себе в 1960-е — 1990-е гг., следует назвать имена Нэнси Киесинг, Лили Бретт, Морриса Лурие, Сержа Либермана, Розы Сафрански, Дороти Портер, Арнольда Цаблэ, Бернарда Коэна, Рамоны Коваль, творчество которых органически связано с развитием современного литературного процесса в Австралии, но также по праву рассматривается в контексте еврейско-австралийской литературы. Произведения этих авторов, включенные в сборники и антологии еврейско-австралийской литературы, выходившие в 1970-е — 1990-е гг., тематически связаны с творчеством их литературных предшественников, отражая размышления о судьбах эмигрантов и трагедии Холокоста, но в то же время представляя реалии австралийской жизни конца XX в.[42]

Примечания

[1] Цит. по: Jews in Australia before 1933 // Australian Memoirs of the Holocaust // www. holocaust.com.au/jn/j_australia.html. Я искренне благодарна проф. Сьюзанн Рутланд (Suzanne Ruthland, University of Sydney), д-ру Дженнифер Доулинг (Jennifer Dowling, University of Sydney) за любезно предоставленные литературные источники, а также М. Блиеру (Сидней) и Л. Трояновской (Нью-Йорк) за помощь в сборе материалов для этого исследования.

[2] *Jones J.* The Jewish Community of Australia and Its Challenges // Changing Jewish Communities: Jerusalem Center for Public Affairs. 2006. № 13, 15 October. http: // www. jcpa.org/cjc/cjc-jones-06.thm; информацию по истории еврейской общины в Австралии см. также в: *Turnbull M.* Safe Haven: Records of the Experience in Australia // http: // www.naa.gov.au/publications/research_guides/guides/haven/chapter1.htm

[3] Раннему периоду истории еврейской общины посвящена монография: *Levi J., Bergman G.* Australian Genesis: Jewish Convicts and Settlers,1788–1860. Sydney, 1974.

[4] *Rutland S.* Edge of the Diaspora: Two Centuries of Jewish Settlement in Australia. Melburne, 1999. P. 8–21.

[5] О развитии еврейской прессы в Австралии см.: *Rutland S.* A Century of the Australian Jewish Press. Sydney,1995.

[6] *Rutland S.* Edge of the Diaspora. P. 45–49, 107–140.

[7] Ойстралиен: Алгемейне едиес фар ди вос вилн форн ахин / Идишер колонизационс гезелшафт (ИКО). СПб.,1907 [на идише].

[8] Ди идн ин Ойстралие // Дер идишер эмигрант. СПб., 1910. № 20 (от 1 ноября 1910). С. 4–6 [на идише].

[9] В 1933–1939 гг. Австралия приняла 7000 беженцев; в 1940 г. — 1500 чел.; 1945–1954 гг. — 17 000 чел.; в 1954–1961 гг. — 10 000 чел. См. также статью: *Пулик М.* Евреи в Австралии // Еврейский мир: Сборник 1944 года. М., 2001. С. 468–473; *Rutland S.* Edge of the Diaspora. P. 174–202.

[10] Преемственность этой традиции можно проследить в литературных произведениях, созданных в последние десятилетия XX вв. См.: Enough Already: An Anthology of Australian-Jewish writing / Ed. Alan Jacobs. Sydney, 1999; а также монографию Элизы Морера де ла Валль: *Morera de la Vall E.* A Contribution to the Study of Jewish Writing in Australia. Barcelona, 2002.

[11] *Петриковская А. С.* Австралийский роман. М.,1990; *Blake L. J.* Australian Writers. Sydney, 1968; *Goodwin K.* A History of Australian Literature. L., 1986.

[12] *Гольдхар П.* Дерцейлунген фун Аустралиен. Мельбурн, 1939 [на идише].

[13] [*Х. Л. П.*] Гольдхар, Пинхас // Лексикон фун дер найер идишер литератур. Н.-Й., 1958. Т. 2. С. 58–59 [на идише]; *Waten J.* Goldhar, Pinchas // Australian Dictionary of Biography — Online Edition // www.adb.online.anu.edu.au/biogs/A090039b.htm

[14] *Zable A.* Wanderers and Dreamers: Tales of the David Herman Theater. Melburne, 1998. P. 8–9.

[15] Pinchas Goldhar, an influential Australian Yiddish Writer // http: //judaica.library.usyd.edu.au/histories/goldhar.html

[16] *Waten J.* Ibid.

[17] *Гольдхар П.* Дер пионер // Ойстралиш идишер альманах. Мельбурн, 1937. С. 139–159 [на идише].

[18] *Гольдхар П.* Дер лецтер миньян // Гольдхар П. Дерцейлунген фун Ойстралие. Мельбурн, 1939. С. 43–92 [на идише].

[19] *Гольдхар П.* Гезамлте шрифтн. Мельбурн, 1949 [на идише].

[20] *Liptzin S.* Yiddish in South Africa and Australia // *Liptzin S.* A History of Yiddish Literature. N.Y.,1985. P. 388–393.

[21] Бергнер Герц // Лексикон фун дер найер идишер литератур. Н.-Й., 1956. Т. 1. С. 379 [на идише].

[22] *Бергнер Г.* Ди конкурентн фун Покапола // *Бергнер Г.* Дос хойз фун Джейкоб Айзикс: Новелн. Мельбурн, 1955. С. 279–294.

[23] *Бергнер Г.* Дос найе хойз // *Бергнер Г.* Дос найе хойз: Новелн. Мельбурн, 1941. С. 63–81 [на идише].

[24] *Bergner H.* Between Sky and Sea. Melburn, 1946.

[25] *Palmer V.* Foreword // *Bergner H.* Between Sky and Sea. Melburn, 1946. P. 7.

[26] Herz Bergner, Australian Yiddish Writer of Excellence // University of Sydney. Archive of Australian Judaica. http://judaica.library.usyd.edu.au/histories/HerzBergner.html

[27] *Bergner H.* The Actor / Transl. from Yiddish by J. Waten // Echod 4: Jewish Writing From Down Under: The Anthology of Australian and New Zealand Jewish Literature / Ed. Robert Kalechovsky. Michigan, 1984. P. 63–70.

[28] *Bergner H.* The Last Concert / Transl. from Yiddish by B. Gothajner // Melburn Chronical: Independent Cultural-Social Periodical. 1988. № 2 (58). October / November. P. 29–32.

[29] *Goodwin K.* A History of Australian Literature. Houndmills-L., 1986. P. 165–166.

[30] *Goodwin K.* The Uniqueness of Recent Writing // *Goodwin K.* A History of Australian Literature. P. 263–270.

[31] *Waten J.* The Strength of Tradition // The Strength of Tradition: Stories of Immigrant Presence in Australian, 1970–1981 / Ed. R. F. Holt. Sydney, 1983. P. 100–106.

[32] *Васильева И.* И пророк, и художник // *Уотен Дж.* Памятные страницы: Сборник / Пер. с англ. Сост. и предисловие И. Васильевой. М., 1987. С. 3–14.

[33] *Уотен Дж.* Соучастие в убийстве. М., 1961; *Уотен Дж.* Бурные годы. М., 1964; *Уотен Дж.* Памятные страницы. М., 1987. Статьи: *Уотен Дж.* О Венсе Палмере // Иностранная литература. 1960. № 5; *Уотен Дж.* Социалистический реализм и традиции австралийской литературы // Иностранная литература. 1960. № 7; *Уотен Дж.* Сила демократических традиций // Иностранная литература. 1963. № 10; *Уотен Дж.* Слушая время // Литературная газета. 1965.30.09; *Уотен Дж.* «Любовь и бунт» // Литературная газета. 1978. 01.03.

[34] *Waten J.* From Odessa to Odessa: The Journey of an Australian Writer. Melburn, 1969. См. также: *McNair J.* Visiting The Future: Australian (Fellow) Travellers in Soviet Russia // Australian Journal of Politics & History. 2000. Vol. 46 (4). P. 463–479.

[35] *Уотен Дж.* Дитя войн и революций // *Уотен Дж.* Памятные страницы. С. 221–231.

[36] *Clark A.* Judah Waten National Story-Writing Competition (2000) // http://www.manningclark.org.au/papers/clark-on-waten.html

[37] *Waten J.* Mother // *Waten J.* Alien Son. North Ryde, 1989. P. 168–186.

[38] *Waten J.* Distant Land. Sydney, 1964. P. 187.

[39] *Rutlan S.* Edge of the Diaspora. P. 281.

[40] Приводится по: *Васильева И.* Указ. соч. С. 9. Творчеству Й. Уотена посвящена монография австралийского литературоведа проф. Дэвида Картера:

Carter D. A Career in Writing: Judah Waten and the Cultural Politics of a Literary Career. Halstead, 1997.

41 *Liptzin S.* A History of Yiddish Literature. NY, 1985. P. 89–111, 156–174, 288–353, 377–409.

42 Антологии еврейско-австралийской литературы: Shalom / Ed. Nancy Keesing. 1978 (revised edition 1988); Jewish Writing From Down Under: Australia and New Zealand / Ed. Robert and Roberta Kalechofsky. Micah Publications, Massachusetts. 1984; Pomegranates / Ed. Gael Hammer. 1988; Enough Already / Ed. Alan Jacobs. 1999. См. также: Bibliography of Australian Judaica / Ed. Serge Liberman. Sydney, 1991.

«ЗДЕСЬ» И «ТАМ». АСПЕКТ «КУЛЬТУРНОГО ТРАНСФЕРА» В ЛИТЕРАТУРНОМ ДИСКУРСЕ 1990-х ГОДОВ.

Олаф Терпиц
Университет г. Лейпцига (ФРГ)

Опыт миграции и размышления о положении Диаспоры образуют центральную парадигму еврейской мысли и литературного творчества. Этот тезис становится еще более очевидным *в рамках* весьма недавнего события и *благодаря* ему — речь идет о массовой эмиграции евреев на протяжении 1990-х гг. из бывшего Советского Союза в Израиль и Германию, в меньшей степени в США[1]. Одной из основных черт этой миграции, по своему характеру транснациональной, было пересечение границ — физических, идеологических и лингвистических. Одновременно происходил сложный и глубинный процесс взаимопроникновения образов России или Советского Союза, с одной стороны, и образов тех стран, которые стали новой родиной, иными словами — образов «здесь» и «там». Произошло также расшатывание значений, составляющих понятия «родины» и «изгнания» или «эмиграции», и разрыв этой дихотомии.

Глядя на современную еврейскую литературу в США, Европе и Израиле, мы можем отметить, что в ней ощутимо присутствует образ России или Восточной Европы. В Соединенных Штатах такие писатели, как Лара Вапняр (Lara Vapnyar, р. 1971), Гари Штейнгарт (Gary Shteyngart, р. 1972) или Джонатан С. Фоер (Jonathan S. Foer, р. 1977), а в Канаде — Давид Безмогис (David Bezmogis, р. 1973), анализируют в своих романах то наследие, которое оставила в них Россия[2]. В Германии и Австрии Ольга Бешенковская (Olga Beshenkovskaia, р. 1947) и еще более известные Владимир Каминер (Wladimir Kaminer, р. 1967) и Владимир

Вертлиб (Vladimir Vertlib, р. 1966) возвращаются в своих работах к России, оставленной ими или утраченной[3]. В Израиле Дина Рубина (р. 1953), Игорь Губерман (р. 1936), Григорий Канович (р. 1929), Анна Файн (р. 1963) — мы упомянули лишь немногих — в своих литературных и полемических трудах нередко рассуждают о своих корнях и о своей связи с русской культурой и историей[4]. Не у всех из упомянутых здесь писателей (непосредственное) эмигрантское прошлое. Они принадлежат разным поколениям, эмигрировали в различное время или просто являются потомками эмигрантов из России.

В некоторой степени именно миграция 1990-х способствовала более глубокому размышлению о России, восприятию ее культуры как неотъемлемой части культурного наследия того или иного автора или даже его культурной принадлежности. Так или иначе, понятие «России» вернулось в еврейское литературное пространство. И начиная с этого времени значение и смысл последней эмиграционной волны раскрывается авторами в большей степени в области сюжетного повествования, нежели на экономическом или социальном уровне.

Сюжетные линии, особенно когда они вставлены в эмигрантскую «оправу», призваны сообщать значение событиям и обстоятельствам. С их помощью авторы анализируют психические и социальные условия, формулируют свое отношение к «родине», к пониманию самого себя и общины, их сложных взаимоотношений.

Поэтому не следует удивляться, что в литературной продукции довольно хорошо представлен жанр семейной хроники (или семейных новелл). Семья выступает отправным пунктом, с которого начинается исследование новой среды, нового и старого, проходящее через повествование. Семейная история сопоставляется и сравнивается с общей историей.

Ключевым аспектом подобного процесса сопоставления становятся те вопросы, которые затрагивают либо условия жизни в эмиграции, либо поиск корней автора. В силу того отношение автора к интеграции в принимающее общество, соотносимое с его личным своеобразием, выстраивается сообразно целому ряду представлений о языке, культуре или о процессе конструирования идентичности.

Язык — наш основной инструмент понимания и конструирования мира. Средствами языка мы осмысляем события, создаем свое социальное и культурное, общественное и индивидуальное пространство. При изменении языковой обстановки, что неизбежно происходит в ситуации эмиграции, требуется перевод. Значение перевода, конечно, далеко выходит за рамки простого «переноса» слов. В данном случае происходит перенос («трансфер») идей, представлений и привычек. Перевод транспонирует их не только в другой язык, но и в другие географические и политические сферы. По выражению Паскаль Казановы (Pascale Casanova), перевод транспонирует тексты из периферии в центр или напротив — вводит тексты из центра в периферию. Таким образом, перевод представляется узловой точкой цивилизации. Иными словами, обмен и смешение идей и представлений играют ключевую роль в создании «литературного пространства». Помимо того, на перевод оказывает воздействие, формируя его, «дискурс власти» (Фуко). Обратимся к анализу Казановы: «Перевод можно представить в качестве двунаправленного действия: с одной стороны — это средство официального доступа к литературному государству, а с другой стороны — способ систематического навязывания категорий центра периферийным работам, и даже одностороннего определения значимости подобных работ»[5].

В процессе перевода — понимаемом в широком смысле этого слова — высока вероятность самого разного рода трансформаций: могут создаваться слова, состоящие из элементов двух языков, могут меняться коннотации, значения слов могут быть смешаны.

По меньшей мере три категории, относящиеся к языку недавних эмигрантов, заслуживают особого упоминания: прежде всего, «переключение» языков. В особенности это касается писателей второго поколения — те, кто эмигрировал детьми или родился уже в эмиграции, «переключаются» в своих литературных трудах с русского на английский, немецкий или иврит. Во-вторых, авторы, по-прежнему использующие русский язык, нередко включают в свою речь немецкие, английские или еврейские слова и выражения. Это положение сохраняет свою силу и в отношении тех, кто перешел на другой язык, — они по-прежнему используют русские слова. В конечном счете, вопрос культурного транс-

фера состоит в том, в какой мере эти аспекты комбинируются или преодолеваются.

На основе двух романов, написанных двумя очень несхожими друг с другом авторами, я попытаюсь показать, как осуществляется перевод и трансфер. Молодой автор Лена Горелик, живущая в Германии, дебютировала в 2004 г. романом «Мои белые ночи» («Meine weißen Nächte»). В центре повествования находится ее отношение к Германии и России. Горелик родилась в Санкт-Петербурге и эмигрировала в Германию в 1992 г., сейчас она живет в Мюнхене. Второй автор — Людмила Улицкая, которая хорошо известна не только на своей родине — в России, но и за рубежом. В романе «Веселые похороны», опубликованном в Москве в 1999 г., Улицкая рассказывает о русскоязычной еврейской среде Нью-Йорка в начале 1990-х гг.

Оба этих текста затрагивают проблему перевода в той мере, в которой принимают — полностью или частично — точку зрения «посредника», иными словами, персонажа, играющего роль в обоих мирах и пытающегося пролить свет на оба мира — посредством друг друга.

Русско-немецкий «полилог»: роман в эпизодах «Мои белые ночи» Лены Горелик

В первом романе Горелик ощутимо присутствуют автобиографические детали. Сама автор в ответ на вопрос о соотношении жизни и текста ответила следующим образом: «Для меня было важно донести до читателя рассказ о том, каково сегодня юным иностранцам в Германии — русским и евреям. Мне хотелось показать, что процесс вашего взросления может отличаться от того, каким его обычно видят на Западе. Кроме того, мне было важно показать, что имеет место некоторый симбиоз: вы можете ассимилироваться — и при этом все-таки сохранить свои корни. Вы можете стать немцем, оставаясь русским»[6].

Оставив в стороне дискуссию о взаимосвязи биографии и вымысла, автор придает особое значение типическим для эмиграционного состояния чертам, которые одновременно становятся категориями литературного дискурса: пониманию того, что значит быть чужаком, отличаться от прочих языком, куль-

турой и воспитанием, симультанности различных «ментальных карт» и их взаимодействию, и, наконец, не менее важному из этих свойств — безусловному желанию ощутить свою принадлежность тому или иному месту, которое в свою очередь способствует созданию своих собственных литературных категорий.

И в этом смысле поиск языка, который сделал бы возможной коммуникацию между различными сферами опыта и познаний, можно назвать основой романа Горелик.

«В Германию я приехала еще ребенком. Мне было одиннадцать лет. Россия — это очень далекое для меня воспоминание. Как детские приключения на каникулах. Мой русский язык изрядно сдобрен немецкими оборотами, и если бы не ежедневное общение с мамой, то я забыла бы его еще быстрее. Моему брату, когда мы эмигрировали, было восемнадцать, и у него выработался своеобразный, как я его называю, комплекс эмигрантской квоты [Kontingentflüchtling. — *О. Т.*]»[7].

Повествование в романе Горелик ведется от лица Ани, 23-летней студентки. Аня рассказывает о разных эпизодах ее юношеской жизни в Германии, о своих немногочисленных русских воспоминаниях, взаимоотношениях с родителями и о своей текущей социальной жизни. Ее «принадлежность», которая, безусловно, определяется нахождением в Германии, состоит из двух сфер: русской (русско-еврейской), представленной ее родителями, и немецкой, окружившей ее повседневную жизнь. Итак, Аня оказывается в связи сразу с двумя мирами, существующими бок о бок. Ни единого контакта между ними нельзя осуществить без посредничества, и таким образом Аня становится этим посредником и переводчиком.

Процесс приобретения новых посреднических навыков связан с новыми познаниями и забвением старого опыта. Другими словами, если первоначально ей было сложно ощущать себя русскоговорящим ребенком, то позднее на смену пришли другие проблемы, возникшие из-за того, что она постепенно стала забывать русский и полностью интегрировалась в немецкое общество. Не удивительно, что любимым школьным предметом Ани была математика, ведь для овладения им ей не нужен был язык как средство коммуникации. Все меняется по мере взросления Ани, по мере того, как она укореняется в новом обществе. Как взрос-

лый человек, она уже не может понять образ мыслей и поведение «русского» или «советского» человека — например, группу российских туристов в Париже.

В «текстовом центре» концепты объясняются (что значит — переводятся) на основании привычек, опыта повседневной жизни и образов. Отдельные российские привычки и традиции, например проявления невербальной культуры, — становятся дорогими сердцу реликтами, которые хранятся в сознании и восприятии первого лица повествования.

«Для русских дарить цветы — это очень важно. Даже мой брат время от времени дарит цветы мне и маме. Ян [немецкий бойфренд Ани. — *О. Т.*] считает это старомодным, и дарит цветы редко»[8].

И напротив — ей приходится вкратце объяснять своему немецкому бойфренду особенности российской национальной культуры — например, рассказывать о походах в лес за грибами, что помимо своих социальных функций представляет собой особый российский «вид спорта»[9]. И здесь русская привычка вступает в спор с ее представлением о Германии. Немецкая чистота и гигиеничность заставляет с подозрением относиться к радостной стороне этого дела, то есть препятствует более близким отношениям с природой.

Помимо того, одна из важнейших сторон повседневной жизни освещается в свете дихотомии социализма и капитализма. Поход в магазин за покупками обладает различными коннотациями «здесь» и «там», причем в наибольшей степени это различие затрагивает советский феномен очередей. Рассказчику представляется невозможным выразить свой эмоциональный стресс, который был вызван стоянием в очередях, даже своей лучшей подруге. В этом опыте, похоже, есть нечто такое, что она не может объяснить и перевести таким образом, чтобы ее немецкая подруга смогла ее понять.

«Есть такие понятия и предложения, которые невозможно перевести. Эти непереводимые слова очерчивают разом и чувство жизни, и все русское, как мне кажется, однако, как правило, я храню эти мысли про себя. Я не хочу, чтобы мои слова звучали надменно»[10].

Иными словами, эти «непереводимые» слова и не могут быть выражены на формальном, морфологическом или синтаксическом уровне языка. И вопрос для повествователя в основном состоит

в том, чтобы создать словесные концептуализации своей реальности, которые не имеют эквивалента в другой[11].

С теми же сложностями, с которыми сталкивается Аня в поиске соответствующих слов или выражений в теперь знакомом ей немецком языке, ее брат пытается найти свое место в жизни.

«Мой брат, на самом-то деле, вовсе не буддист. И не более он был когда-то ортодоксальным иудеем. Или иудео-христианином. Или философом. Или строительным рабочим. Он попросту эмигрант, который пытается найти свой духовный дом»[12].

В поиске своего «духовного дома» он открывает свое еврейство. Говоря точнее, он находит для себя новое понимание еврейства, которое отлично от понимания родителей и старшего поколения. Их представление о том, что значит быть евреем, по-прежнему формируется на основе советских секулярных взглядов. Брат Ани, тем не менее, допускает наличие других точек зрения, даже если речь идет только о мыслительных конструкциях или об ином внешнем виде. Национальная отчизна одна — Израиль; существуют различные религиозные уклоны, как ортодоксия или либерализм.

Духовная брешь, которую он пытается восполнить, что свойственно многим эмигрантам, — это не только отражение его желания принадлежать какой-либо общности. Она в самом факте поиска такого нарратива, который имел бы силы сообщить смысл его существованию, и притом предоставил бы ему язык, посредством которого возможно анализировать и преодолевать состояние эмоционального и интеллектуального сомнения.

Тем не менее нарративы, которые оформляются в среде его приятелей-эмигрантов в Германии и среди еврейских эмигрантов из Советского Союза в Израиле или Америке, во многом отличны друг от друга. Более того, они постоянно ставятся под сомнение. Горелик иллюстрирует эту «русско-еврейскую ссору» сценой в Париже — Париже, который был «запредельной мечтой» русского воображения советского периода[13].

«Русские из Америки то и дело ссорились с русскими из Германии, пытаясь убедить друг друга в том, что Америка или Германия — самое лучшее место для жизни, тогда как эмигрировавшие в Израиль обвиняли тех и других, что они не уехали в подлинную еврейскую родину. А настоящие русские, которые по-прежнему

живут в Москве, Санкт-Петербурге или Киеве, пытались доказать, что жизнь на старом месте, несмотря ни на что, поистине прекрасна»[14].

В своем романе Горелик использует сразу несколько аспектов перевода. Самая важная их черта, однако, кроется в том, что этот перевод по своей природе всегда *меж*культурен. Слова, мысли и привычки нуждаются в толмаче, который осуществил бы перевод соответственно с немецкого или русского варианта русско-еврейской культуры, и этот «посредник» не должен принадлежать эмиграционной среде.

Русский диалог в Нью-Йорке: роман Людмилы Улицкой «Веселые похороны»[15]

В романе «Веселые похороны» Людмилы Улицкой изображается несколько иная картина. Действие разворачивается в Нью-Йорке, в среде еврейских эмигрантов из России в начале 1990-х гг. По большому счету, это довольно ограниченное культурное пространство, взаимосвязь которого с внешним миром осуществляется крайне редко и где-то за рамками изображения.

Главное действующее лицо романа — художник Алик, который эмигрировал в Соединенные Штаты еще в 1970-х гг. Он при смерти, и у него собираются его друзья. Так как Алик художник, его восприятие мира оформляется не столько в словах, сколько в визуальных и осязательных образах, впечатлениях и переживаниях. Основным средством коммуникации для него являются символы (например, гранат) и образы.

Через призму болезни художника и его последующей смерти определяются понятия Америки и России, еврейства и «русскости». Группа эмигрантов пользуется языком, который по сути представляет собой смесь самых разных элементов.

«В это эмигрантское наречие легко входили обрезки русского, английского, идиш, самое изысканное чернословие и легкая интонация еврейского анекдота»[16].

Таким образом, на их языке отражаются их разнообразные культурные пристрастия. В то же самое время, однако, их речь свидетельствует об их изоляции, обособленности этой группы от других — и чтобы воссоединиться с этими «другими», им нужно

овладеть различными языковыми слоями и новой культурной компетенцией. Другими словами, взаимообмен идеями происходит в первую очередь между ними самими — мечтателями, философами, интеллектуалами и художниками, которые построили свою собственную Россию в Новом Свете.

Одной из них, Ирине Пирожковой, которая носит теперь американизированную фамилию Пирсон, удалось сбежать из этого анклава и найти свое место на новой родине. Она получила в Америке новое образование и сделала замечательную карьеру, став из российского циркового актера американским юристом.

«Но в отличие от Нины у нее за спиной было цирковое училище. Умение ходить по проволоке очень полезно для эмигранта. Может быть, именно благодаря этому умению она и оказалась самой удачливой из всех...»[17]

В процессе адаптации, на пути к интеграции в новое общество она обретает не только в общем смысле полезные навыки, позволяющие ей устроиться в США, но также меняет свои языковые привычки. В некотором смысле, она производит также изменение целой системы своих культурных референций. В результате ее дочь Тишорт [T-short. — *О. Т.*] обречена на практически полную немоту. У нее нет живой связи ни с современной американской культурой ее повседневной жизни, ни с русско-еврейской культурой, о которой ее мать хранит молчание. Состояние ее «аутизма» прерывается только тогда, когда Тишорт узнает Алика, своего отца.

«Ирка едва в обморок не упала у лифта. Алик, сам того не зная, в два счета разрушил ту странную форму аутизма, которым страдала ее девочка лет с пяти»[18].

Тишорт обретает свой язык не совсем обычным способом; скорее, можно говорить о каком-то физическом воздействии: «они орали друг на друга, как две разгневанные птицы»[19]. И в результате она становится посредником между Америкой Ирины и Россией Алика; процесс, который можно обозначить как межкультурный перевод.

Возникает, однако, и еще одна форма перевода — перевода «внутрикультурного». Прожив 20 лет в США, эмигранты создали для себя свое собственное представление о России, которое либо не соответствует подлинному положению в этой стране, либо соответствует ему лишь отчасти. Когда они узнают о путче 1991-го по телевидению, они ошеломлены. Для того чтобы понять «реаль-

ную» Россию 1990-х гг., для них требуется объяснение, и даже перевод.

«Происходящее в Москве было до такой степени непонятным, что перевод, похоже, требовался всем»[20].

Алик даже не может адекватно объяснить Тишорт — какой именно представляется Россия его воображению. Вместо этого он использует метафоры, не столько характеризующие историческое или культурное состояние, сколько приписывающие этой стране то или иное значение в форме эмоций и ощущений.

«Ну, это я уже слышала. Бедная, богатая, развитая, отсталая — это я понимаю. А как это — несчастная страна? Не понимаю. Тишорт, а ты умница. — Алик посмотрел на нее с удивлением и с удовольствием»[21].

Представление о «несчастливой» или даже «невезучей» стране подчеркивается представлением о «страдании». Если в России, как это понимают русские, страдание есть экзистенциальная черта жизни, то в Америке на тему страдания и смерти наложено безоговорочное табу.

«Земля, вырастившая его, любила и ценила страдание, даже сделала его своей пищей; на страданиях росли, взрослели, умнели...»[22]

Алик олицетворяет самим своим характером иррациональное и смерть. Именно его чуждость рациональному мышлению делает его отстраненным. Одновременно она дает ему возможность продолжать диалог как с русским православным священником, так и с ортодоксальным раввином из Цфата, который посещает его незадолго до смерти.

И хотя для раввина и Алика английский язык не является родным и за их спиной стоит совершенно различное прошлое — Алик светский еврей из Советского Союза, а ортодоксальный раввин посвятил немало времени изучению средневековых каббалистических текстов — им удается найти «общий язык». Они изыскивают такой уровень взаимопонимания, который соответствует найденному ранее пониманию между Тишорт и ее отцом. Для этого виртуального языка слова далеко не так важны, как представления и ощущения.

«В этом шутливом разговоре все было глубже поверхности, и оба понимали это и, задавая дурацкие вопросы, подбирались к тому

важному, что происходит в общении между людьми, — к прикосновению, оставляющему нестираемый след»[23].

В своем романе Улицкая показывает действие сразу нескольких способов перевода, или культурного трансфера. Например, *внутри*культурного перевода, который приходится осуществлять эмигрантам в общении между собой; посредничества, которое Тишорт приходится выполнять в диалоге между ее Америкой и Россией эмигрантов; все это, в конечном счете, приводит к трансформации представления о «России» самого по себе. Смерть художника или русского интеллектуала Алика заставляет бросить довольно провокационный взгляд на понимание эмигрантами своего места, на ощущение их культурной принадлежности. По крайней мере, его представление о России, то есть его образ жизни, для американцев выглядит заблуждением. Но именно его изолированное языковое пространство делает его столь очаровательным в глазах прочих, и, что более важно, — облегчает коммуникацию с его дочерью, с которой они находят целый ряд общих символов.

«И вдруг Ирину прожгло: он как будто никуда и не уезжал! Устроил ту Россию вокруг себя. Да и России той давно уже нет. И даже неизвестно, было ли... Беспечный, безответственный. Здесь так не живут. Так нигде не живут! <...> Нет, не понимаю. Не могу понять...»[24]

Критик В. Юзбашев называет основным элементом романа «чеховскую усталость, тоску». И дистанция в отношениях между героями, по его мысли, восходит к пустоте — пустоте, возникшей по причине «отсутствия некоторой ключевой идеи»[25] со стороны Улицкой. И хотя он очень верно называет симптом — то есть «пустоту», он не видит или не понимает мотива, который лежит в ее основе. Роман Улицкой, и в этом он похож на роман Горелик, посвящен поиску подходящего языка — язык здесь понимается метафорически — для того чтобы выразить дилемму эмиграции.

Эта не выражаемая напрямую тема — рассказ об идеях, выполняющих посредническую функцию, — занимает видное место в поэтике Улицкой. В ее последнем романе «Даниэль Штайн. Переводчик»[26] она снова возвращается к теме «перевода» и «переводчика». В интервью критику А. Гостевой Улицкая так охарактеризовала основные темы «Веселых похорон»: «В эмиграции все обостряется: характеры, болезни и взаимоотношения. История

Алика — это история моей жизни, и даже не одной, а нескольких. Она могла бы случиться в России. И была бы очень похожа на эту, но вместе с тем чем-то отличалась бы. Наша русская смерть кажется более яркой на американском фоне. Вот как мне это представляется»[27].

Именно из этого маргинального в пространственном, ментальном и общественном отношении положения героев возникает необходимость перевода как представлений, так и ощущений. Так что не важно, на какой язык они должны переводиться — на иностранный или на тот, который используется в повседневной коммуникации. Разрыв между сферами коммуникации эмигрантов вынуждает выстраивать между ними мостки, и это могло бы произойти даже в ситуации «внутренней эмиграции», то есть тогда, когда приходят в столкновение различные видения «мира».

Заключение

В романах Горелик и Улицкой акцент повествователя недвусмысленно ставится на том отношении, которое возникает между языком и ситуацией эмигранта. В зависимости от конкретной ситуации, герои вырабатывают различные стратегии, позволяющие им преодолевать проблемы культурного и духовного перемещения. Их привязанность к различным культурам, как и процесс посредничества между этими культурами, материализуются либо во внутрикультурном диалоге, либо, соответственно, в межкультурном «полилоге».

«Здесь» и «там» — это лишь мысленные конструкции, которые определяют не географическое положение, а систему координат в «ментальной карте» эмигрантов. Встреча с новой средой неизбежно влечет за собой трансфер концептов и представлений. Как указывает Джеймс Клиффорд (James Clifford), «культурное действие, создание идентичности и ее восстановление (remaking) происходит в “контактных зонах”, на охраняемых и постоянно нарушаемых межкультурных границах государств, народов, регионов»[28].

Связь между «здесь» и «там» требует не только тех или иных форм перевода или трансфера, но и, что более важно, обусловливает процесс создания коммуникационных сфер. И потому перевод может рассматриваться не только как передача слов с одного

языка на другой, — по крайней мере, не в этом его первоочередная функция.

В действительности процесс перевода затрагивает столь разные категории, как знание, традиции, привычки и даже то, что носит временный характер. Поэтому нарративам приходится транспонировать представления о повседневной жизни; они должны выступить в качестве посредника между разными «временными» явлениями — иными словами, между сакральной и секулярной предрасположенностью героев (религия; традиции), и даже между различными секулярными наклонностями (их представления о «советском», «русском», «немецком», «американском»). Чтобы осознать ситуацию эмиграции, нарративы должны изыскать способ создать одновременность неодновременных состояний (например, различных мест жизни и мыслей).

Конкретное место, служащее для повествователя примером перемещения, можно назвать маргинальностью или неопределенностью. Это такое местоположение, которое создается «серией столкновений и переводов» (Клиффорд). В большей мере динамичная, чем статичная, эта «сеть» формируется дистанцией или сомнением, — например, заметной отстраненностью героев проанализированных текстов по отношению к еврейству.

В отношении вопроса о культурной или национальной принадлежности это означает, что процесс идентификации между разнящимися представлениями о «еврейском» и «русском», с одной стороны, и «немецком», «американском» и «израильском», с другой, по-прежнему формируется главным образом на основе представлений, нарративов и образов, выработанных и приобретенных еще в Советском Союзе. Эта сильная привязанность «переводится» в качестве транснационального *tertium comparationis**.

Резюмируя, мы можем сказать, что эмигрант — это «переводимый» и «переводящий» человек, который (в нашем случае) истолковывает образы и метафоры России. Он или она заново вводит Россию в литературное пространство евреев в качестве места, которое было утрачено или оставлено, а теперь виртуально «обретается» заново.

Перевод с английского А. И. Година

---

* Зд.: основы для сравнения (*лат.*). — *Примеч. перев.*

Примечания

[1] О социологических аспектах ср. культуроведческие исследования и литературную критику в таких работах, как: *Becker Franziska.* Migration and Recognition: Russian Jews in Germany//East European Jewish Affairs. 2003. Vol. 33 (2). P. 20–34; *Krutikov Mikhail.* Constructing Jewish Identity in Contemporary Russian Fiction//Jewish Life after the USSR/Zvi Gitelman, Musya Glants, Marshall I Goldman (eds). Bloomington; Indianapolis, 2003. P. 252–274; Russian Jews on three continents. Migration and Resettlement/Noah Lewin-Epstein, Yaacov Ro'i, Paul Ritterband (eds.). London, 1997; *Shumsky Dimitry.* Ethnicity and Citizenship in the Perception of Russian Israelis//Challenging Ethnic Citizenship: German and Israeli Perspectives on Immigration/Daniel Levy, Yfaat Weiss (eds). New York; Oxford, 2002. P. 154–178.

[2] *Vapnyar Lara.* There are Jews in my House. New York: Pantheon Books, 2003; *Shteyngart Gary.* Absurdistan. New York: Random House, 2006; *Shteyngart Gary.* The Russian Debutante's Handbook. New York: Riverhead Books, 2002; *Foer Jonathan S.* Everything is Illuminated. Boston: Houghton Mifflin Co., 2002; *Bezmogis David.* Natasha and Other Stories. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2004.

[3] Напр.: *Бешенковская Ольга.* Viehwasen 22. Дневник сердитого эмигранта// Октябрь. 1998. № 7. С. 8–64; *Kaminer Wladimir.* Russendisko. Muenchen, 2000; *Kaminer Wladimir.* Mein deutsches Dschungelbuch. München, 2003; *Vertlib Vladimir.* Zwischenstationen. Wien; München, 1999; *Vertlib Vladimir.* Das besondere Gedaechtnis der Rosa Masur. Wien; Frankfurt a.M., 2001.

[4] Напр.: *Рубина Дина.* Вот придет Мессия! М., 1996; *Губерман Игорь.* Иерусалимские гарики. М., 1994; *Канович Григорий.* Лики во тьме. Иерусалим, 2002; *Файн Анна.* «http://www.angelfire.com/il2/wildpage/menu.html».

[5] *Casanova Pascale.* The World Republic of Letters/Transl. by M. B. DeBevoise. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004 [Le Rėpublique mondiale des lettres. Paris: ėditions du Seuil, 1999]. P. 154.

[6] «Und mir war schon wichtig, dass die Leute verstehen, wie das ist, als Ausländer in Deutschland aufzuwachsen, als Russe und Jude. Ich wollte zeigen, dass man anders aufwachsen kann, als das westliche Menschen gewohnt sind. Aber genauso wichtig war mir, zu zeigen, dass die Symbiose funktioniert: Man kann sich assimilieren und trotzdem seine Wurzeln behalten. Man kann deutsch sein und russisch gleichzeitig» (Interview: «Gut, dass ich einen zweiten Blick habe». См.: http://www.ln-online.de/artikel/152722 [дата посещения: 25.02.2007]).

[7] «Ich war ein Kind, als ich nach Deutschland kam, elf Jahre alt, und Rußland ist eine ferne Erinnerung für mich. Wie ein Abenteuerurlaub aus der Kindheit. Mein Russisch ist mit zahlreichen deutschen Begriffen gespickt, und wären nicht die täglichen Anrufe meiner Mutter, würde ich die Sprache noch schneller vergessen. Mein Bruder war achtzehn, als wir auswanderten, und hat einen von mir so genannten Kontingentenkomplex» (*Gorelik Lena*. Meine weissen Nächte. Munich: Schirmer Graf, 2004 [Paperback Munich: Diana Verlag, 2006]. S. 41.)

[8] «Blumen schenken ist von großer Bedeutung unter Russen, mein Bruder bringt sogar mir und meiner Mutter immer wieder Blumen mit. Jan findet es altmodisch, und tut es dementsprechend wenig» (S. 261).

[9] Собирание грибов принадлежит к тому же семантическому полю, что и рыбалка, но вместе с тем намного более популярно. Не так давно вышли два фильма, в которых две эти особенности русской национальной культуры рассматриваются с ироничной точки зрения: «Особенности национальной охоты» (1995) и «Особенности национальной рыбалки» (1998).

[10] «Es gibt Begriffe und Sätze, die sich nicht übersetzen lassen. Diese unübersetzbaren Worte machen das Lebensgefühl und das Russische überhaupt aus, denke ich, aber meistens behalte ich diesen Gedanken für mich, um nicht arrogant zu klingen» (S. 48).

[11] Ср.: *Eco Umberto*. Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione. Milano, 2003.

[12] «Mein Bruder ist nicht wirklich Buddhist. Genausowenig wie er wirklich ein orthodoxer Jude war. Oder ein jüdischer Christ. Oder ein Philosoph. Oder ein Entwicklungshelfer. Er ist einfach ein Einwanderer, der nach einer geistigen Heimat sucht. Aber diese tiefenpsychologische Erkenntnis teile ich ihm nicht mit» (S. 41).

[13] См., напр., завоевавший популярность художественный фильм «Окно в Париж» (1994).

[14] «Die amerikanischen Russen stritten sich den ganzen Tag mit den deutschen Russen darüber, ob Amerika oder Deutschland das bessere Land zum Leben ist, während die israelischen Emigranten beide Seiten beschuldigten, nicht in die wahre jüdische Heimat ausgewandert zu sein, und die echten Russen, die immer noch in Moskau, Sankt Petersburg oder Kiew leben, zu beweisen versuchten, daß das Leben in der alten Heimat mittlerweile ganz wunderbar sei» (S. 196).

[15] Впервые опубликован в нескольких номерах журнала «Новый мир» в 1998 г.; в 1999 г. роман вышел отдельной книгой в московском издательстве «Вагриус». Далее в тексте цитаты даются по этому изданию.

[16] *Улицкая Людмила*. Веселые похороны. С. 22.

[17] Там же. С. 27.

[18] Там же. С. 11.

[19] Там же.

[20] Там же. С. 76.

[21] Там же.

[22] Там же. С. 90.

[23] Там же. С. 49.

[24] Там же. С. 101.

[25] *Юзбашев Володя*. Обзор: Параллельная литература. Л. Улицкая «Веселые похороны» // Знамя. 1998. № 11. С. 222.

[26] *Улицкая Людмила*. Даниэль Штайн. Переводчик. М., 2006.

[27] *Gosteva Anastasia*. Liudmila Ulitskaia: «I Accept Everything That Is Given» // Russian Studies in Literature. 2001. Vol. 37 (2). P. 82.

[28] *Clifford James*. Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997. P. 7.

ГОРОД ГЛАЗАМИ ИММИГРАНТОВ: ОСВОЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА РУССКОЯЗЫЧНЫМИ ИЗРАИЛЬТЯНАМИ

Мария Еленевская
Израильский институт технологии (Технион) (Хайфа)

Лариса Фиалкова
Хайфский университет (Израиль)

Вступление

Среди малоисследованных вопросов эмигрантологии все еще остается освоение иммигрантами пространства принимающей страны; другими словами, влияние символики восприятия пространства на процессы интеграции. Цель нашей статьи проследить, насколько представление о городе, сформированное в СССР у иммигрантов 1990-х и переданное родителями молодому поколению, влияет на субъективную оценку молодежью качества израильской городской жизни. Такой подход к изучению города сформулирован Г. Шнайдером, отметившим важность изучения города «изнутри», глазами его обитателей[1].

Основным источником материала для статьи послужили фокусные интервью с 10 информантами в возрасте от 17 лет до 31 года, эмигрировавшими в детском или подростковом возрасте и прожившими в Израиле от 6 до 18 лет. Интервью носили характер свободной беседы, были записаны на пленку и в дальнейшем полностью транскрибированы для анализа. Особо надо отметить, что все они проходили на русском языке, который является языком домашнего общения информантов. Несмотря на то что степень владения русским у интервьюируемых была различной, никто из них не колебался в выборе языка. За исключением одного подростка,

все говорили о своем восприятии городской жизни охотно и эмоционально. При анализе мнения и наблюдения, прозвучавшие в фокусных интервью, сопоставлялись с мнениями о городской жизни, высказанными информантами в личных рассказах об иммиграции, которые мы исследовали ранее[2].

Вторым источником материала послужили русскоязычные израильские газеты. Крупнейшие из них, «Вести» и «Новости Недели» регулярно печатают городскую хронику, информируют читателей о новых строительных и социальных проектах в иммигрантских анклавах, а также рассказывают о городских проблемах, прежде всего тех, которые затрагивают русскоязычных израильтян. Помимо информации о текущей жизни израильских городов, газеты периодически публикуют исторические и публицистические очерки о городах бывшего СССР. Красноречиво звучат рубрики, под которыми появляются эти эссе: «Лики города», «Каменные джунгли», «Страна фасадов» и т. д. В этих текстах много ностальгии по детству, юности и людям из прошлого; много сравнений коммунальной советской жизни с новой, ставшей чужой постсоветской[3]. Так, например, целая серия очерков о Санкт-Петербурге появилась в канун празднования 300-летия города. К этой же дате был приурочен и конкурс под девизом: «Этот город мной любим», проведенный ассоциацией «Израиль-Россия» и редакцией газеты «Вести». Жюри рассмотрело более 100 поэтических и прозаических текстов, часть из которых в дальнейшем публиковались в газетах[4].

В дополнение к материалам из перечисленных газет мы следили за публикациями «электронной газеты» http://www.israelinfo.ru, появившейся в Интернете в 2003 г. Кроме новостных страниц и рекламы, сайт открывает допуск к дочерним электронным газетам, действующим в 35 городах Израиля. Эти электронные издания информируют читателей о местных новостях, публикуют интервью с жителями и гостями города, размещают афиши, объявления и телефоны «горячих линий» (полиции, пожарной команды, скорой помощи, психологической службы поддержки и т. д.) и местных бизнесов. В каждой такой газете есть форум, в котором жители обмениваются полезной бытовой информацией, обсуждают работу муниципальных служб и состояние проектов, призванных улучшить жизнь горожан.

Очень активными являются форумы в Беэр-Шеве, Тель-Авиве, Ашдоде и Ариэле, но первенство принадлежит Хайфе http://forum.israelinfo.ru/viewforum.php?f=16&topicdays=0&start=0. На хайфском городском форуме мы обнаружили 1800 дискуссионных тем, насчитывающих сотни реплик, а количество просмотров достигает десятков тысяч (27 января 2007 г.)[5]. Не все дискуссии на израильских форумах касаются городских проблем; некоторые являются откликами на последние события в мире и в Израиле, другие посвящены поиску земляков, развлечениям и досугу, но, тем не менее, неравнодушное отношение «форумчан» к городской жизни заметно повсеместно[6]. Особо надо отметить, что, по нашим наблюдениям, читательская аудитория традиционных и электронных газет различается по возрасту, а иногда и по социально-экономическому положению. В первом случае речь идет о людях среднего и пожилого возраста, а также тех, кто вынужден соблюдать режим строгой экономии и пользоваться в основном бесплатными газетами. Читатели электронных газет — это, как правило, люди среднего и молодого возраста, имеющие доступ к интернету дома или на работе. О возрасте этой группы можно судить и по темам, обсуждающимся в форумах, и по лексическому составу и стилю высказываний. Можно также предположить, что эта группа активнее вовлечена в различные аспекты израильской жизни.

Основной целью, которую мы преследовали, изучая материалы газет и форумов, было проанализировать, насколько темы, поднятые нашими информантами в интервью, отражают тематику, важную для русскоязычной общины в целом, а также проследить настроения и мнения русскоязычных израильтян на более широком материале.

Наконец, еще одним источником материала явились наши этнографические дневники, так как помимо мотивного и дискурсивного анализа, мы использовали метод включенного наблюдения.

Расселение иммигрантов в Израиле

В литературе не раз отмечалось неоднозначное влияние иммиграции на города: приток людей стимулирует экономическую жизнь и требует создания новых рабочих мест. Иммигранты обога-

щают жизнь принимающего общества, закладывая основы целых отраслей промышленности, внедряя элементы традиционной культуры, прежде всего ремесла, традиционную кухню, элементы прикладного и музыкального искусства. В то же время с их появлением ожесточается конкуренция на рынке труда и недвижимости, ксенофобия, а часто и преступность[7].

В настоящее время, по информации израильского МИДа, около 91% израильтян проживают в городах (http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Society_&_Culture/Urban.html, последний просмотр 08.02.2007), многие из которых, особенно на периферии, являются, скорее, поселками городского типа. Так как подавляющее число иммигрантов 1990-х были выходцами из больших и средних городов СССР[8], то и в Израиле они также стали горожанами. На протяжении всей истории государства правительство неоднократно пыталось осуществлять программы расселения иммигрантов по всей территории страны, создавая так называемые города развития, однако они часто оказывались мало успешными, поскольку основная инфраструктура, способствующая успешной интеграции, находится в центре страны.

С первых лет своего существования государство Израиль столкнулось с проблемой обеспечения иммигрантов жильем. В книге, посвященной иммиграции и заселению Израиля, указывается, что именно иммиграцией объясняется острота жилищной проблемы в стране. Уже в течение первых двух десятилетий население увеличилось втрое. Строить надо было быстро, преодолевая нехватку финансовых ресурсов, строительных материалов, техники и квалифицированной рабочей силы. Приходилось прибегать к импровизированным решениям; отчасти помогало использование домов, покинутых арабами[9], но многих иммигрантов приходилось размещать во времянках и бараках, для строительства которых использовали любые подручные материалы, включая рифленое железо, холщевые покрытия и даже асбестовые панели. В последующий период, когда на повестке дня стояло создание постоянного жилья, размер строящихся квартир был небольшим, 28–54 кв. м, а требования к качеству оставались низкими. Часто иммигранты, даже не имеющие никакого опыта строительных работ, сами участвовали в постройке своих домов. Нередко квартиры сдавались недостроенными, напри-

мер, без внутренних дверей. Некачественные временные жилища, давшие жителям многолетний приют, и обветшавший без ремонта старый жилой фонд постепенно привели к появлению трущоб. Эти районы следовало либо капитально отремонтировать, либо снести, что требовало отселения жильцов, многим из которых покупка квартир была не по карману, а значит, их надо было обеспечивать государственным жильем. В 1960-е гг. большая часть коммунального строительства осуществлялась для нужд иммигрантов, причем половина его велась в городах развития с целью заселения периферии. После Шестидневной войны и доходы населения, и общий уровень жизни в стране резко выросли. Спрос на жилье существенно превышал предложение, несмотря на механизацию и совершенствование строительных технологий[10]. В 1970-е — 1980-е гг. политика в вопросах обеспечения жильем изменилась, и помощь иммигрантам стала оказываться в виде специальных ипотечных ссуд, трехлетних пособий на съем квартир в частном секторе и бессрочного обеспечения дешевым жильем в государственном секторе. В 1990-е гг. для расселения массовых волн иммигрантов из бывшего СССР и Эфиопии было построено 103 000 новых квартир, однако 40 000 из них оказались невостребованными[11], поскольку находились на периферии (в поселках Галилеи и Негева), куда иммигранты ехали неохотно. Как указывает Э. Фельдман, расселенческая политика властей натолкнулась на сопротивление приехавших, в системе приоритетов которых задача трудоустройства превалировала над задачей получения жилья[12].

Иммигранты 1990-х в Израиле, как, впрочем, и иммигранты в других странах, выбирали первоначальное место жительства, плохо зная местные условия. Поэтому чаще всего они стремились поселиться поближе к иммигрировавшим ранее родственникам, друзьям и знакомым[13]. Наблюдения демографов подтвердились и в нашем корпусе личных рассказов об иммиграции. Выбирая город, многие руководствовались не столько экономическими соображениями, сколько наличием потенциальной поддержки. Одни заезжали к друзьям и затем снимали жилье неподалеку от них, другие приезжали в квартиры, заранее снятые для них родственниками или знакомыми[14]. Приведем отрывок из фокусного интервью, иллюстрирующего эту тенденцию:

Марина, 31, эмигрировала из Москвы в 1988 г., мать-одиночка, в момент интервью завершала учебу на степень магистра в Хайфском университете и проживала в Кирьят Яме[15].

> Да, и потом мы приехали, а мы ехали через Вену кстати, еще. Вот, потом приехали, нас привезли сразу в Хайфу. Здесь раньше на улице Герцлия была гостиница, называлась... по-моему, так и называлась «Герцлия» или как-то так. На углу гостиница, там теперь *бейт-авот* [иврит, «дом престарелых]. Мы там пожили, может быть, неделю или две, потом мы поехали... Нас родственники забрали в Мигдаль-Эмек. Дедушкина сестра там жила, по-моему, с 70-х годов. Потом мы поехали в Ариель тоже к родственникам, потом мы приехали к другим родственникам в Кирьят-Ям. Там у них пожили месяц. И после этого сняли квартиру в Кирьят-Яме. И там пожили год. И подали заявку в что-то «Амигур», по-моему, «Амигур» называется. И нам дали квартиру амигуровскую, трехкомнатную, недалеко от того места, где мы жили. Ну, вот, мы там поселились и с тех пор мы там живем. Через несколько лет мы ее купили с дедушкиной помощью, слава Богу, так что никаких *машкант* [русифицированный иврит, «ипотечных ссуд»] и нет. Дед здесь работал стоматологом, подрабатывал. Вот, и мы там и живем[16].

Поначалу, используя деньги, получаемые от государства на съем жилья, многие снимали квартиры вместе с родственниками и знакомыми, а значит, располагая значительными суммами, поселялись в более или менее престижных районах больших городов, однако в дальнейшем, когда финансовая поддержка государства заканчивалась, были вынуждены переехать в более бедные районы того же города или в периферийные города, где стоимость жилья и для покупки и на съем ниже[17]. Помимо этого, социально слабые иммигранты, которые были не в состоянии оплачивать съем квартир, предлагаемых на частном рынке, подавали заявки на получение жилья в государственном секторе, которым управляют 8 компаний, включая упомянутый в предыдущем отрывке «Амигур». Не имея достаточного опыта в Израиле, иммигранты при этом не принимали во внимание, что многие предлагаемые дома находятся в весьма запущенном виде и в основном в районах, удаленных от центра. Поддавшись на пропаганду о выгодных ипотечных ссудах в городах развития, некоторые купили жилье

в тех районах, где не было работы, особенно квалифицированной, и вынуждены были искать ее далеко от дома и в дальнейшем тратить значительные средства и время на поездки, а нередко смирялись с безработицей или неквалифицированным трудом. В результате во многом стихийной внутренней миграции в стране возникло 13 анклавов, в которых выходцы из бывшего СССР составляют от 25% до 40% населения[18]. Однако уже в середине 1990-х демографы предсказали, что положение на рынке труда может вызвать повторную внутреннюю миграцию русскоязычных израильтян из периферийных городов в центр[19].

Молодежь в городе

Все проинтервьированные нами для этого проекта информанты — городские жители. До эмиграции они проживали в больших и средних городах: в Москве (2), в Ленинграде (1), в Ташкенте (2), в Киеве (2), в Симферополе (1) в Оргееве, Молдова (1), в Петропавловске, Казахстан (1). В Израиле их семьи также выбрали города, а не сельскую местность, и в момент интервью они проживали в 7 городах: Иерусалиме (1), Тел Авиве (1), Реховоте (1), Хайфе (1), Кирьят Яме (2), Верхнем Назарете (2) и Эйлате (2). Все участники проекта люди светские, не соблюдают еврейскую традицию и пользуются транспортом в субботу и праздничные дни.

Социально-экономическое положение их семей различно: одни прочно заняли место в среднем классе, другие едва балансируют у черты бедности. Одна информантка, выпускница Еврейского университета в Иерусалиме, преподает в средней школе и в колледже, пятеро учатся в университетах, причем двое из них совмещают работу с учебой, трое учатся в старших классах средней школы и один временно не работает после дорожно-транспортной аварии.

Несмотря на разный социо-экономический уровень и разную степень адаптированности семей к израильской жизни, все информанты продемонстрировали схожие тенденции в восприятии городов. Приходится признать, что все они единодушны в отрицательном отношении к израильскому городу. Оценивая городскую жизнь, они поднимали следующие темы:

- возможности учебы и работы;
- возможности проведения досуга;
- качество общественного транспорта;
- социальный статус района проживания;
- безопасность;
- качество архитектуры;
- привлекательность пейзажа;
- израильский город в сравнении с западноевропейским.

Актуальность данных тем для иммигрантского сообщества подтверждается газетным материалом. При анализе городских новостей в газете «Вести — Северный Округ», мы выделили 15 тематических категорий, и 5 из них оказались наиболее актуальными, намного опередив по частоте другие темы. Перечислим их в порядке убывания значимости: вопросы культуры и досуга; нарушения закона и городская преступность; программы развития и благоустройства; образование и обучение детей и взрослых; экологическая обстановка в городах. Примерно такую же тематику обозначили как приоритетную для своего города и участники интернет форума в Ашдоде (Дискуссия «Ашдод-Юд-Гимел»[20] http://forum.israelinfo.ru/viewtopic.php? t=13286&sid=80396af85be1cf014ea4e95de117d917, 03.10.2006).

Так как наши интервью строились по типу свободной беседы, а не были ответами на предложенный вопросник, указанные выше темы не обсуждались как дискретные блоки. Так, рассуждая об архитектуре своего квартала, информанты касались вопросов этнической сегрегации и статуса районов города; тема проведения досуга соединялась с вопросами мобильности и доступности общественного транспорта и т. д.

Как и взрослые в личных рассказах об иммиграции, молодежь выражает отношение к городу, используя цветовую характеристику пространства. Так, расположение городов оценивается по их близости или удаленности от моря и богатству или отсутствию зелени, поэтому синий и зеленый имеют ярко выраженные положительные коннотации. Серый цвет используется для описания бедных кварталов и монотонного пейзажа; желтый — ассоциируется с жарой и пустыней, обычно вызывающими неприятие; белый — с районами, где живут ашкеназы, а черный используется для характеристики кварталов, в которых живут выходцы

из Марокко и Эфиопии или ультраортодоксальные евреи. Приходится отметить, что ксенофобия и воинствующие антирелигиозные настроения широко распространены среди русскоязычных израильтян всех поколений. Одним из проявлений нетерпимости к другому является нежелание соседствовать с представителями других общин.

В Израиле выходцы из бывшего СССР столкнулись с резкой сегрегацией городских районов. При выборе места проживания многие израильтяне стараются оказаться там, где преобладают представители той группы, к которой они принадлежат. Эта сегрегация не ограничивается делением на бедных и богатых, можно также выделить районы религиозные и светские, еврейские и арабские, а также те, где селятся преимущественно ашкеназы, сефарды и иммигранты из Эфиопии. В 1990-е гг., в период притока иммигрантов из бывшего СССР и Эфиопии, во многих городах создавались временные караванные поселения. Причем владельцы квартир, расположенных в районах, примыкающих к караванам, сокрушались по поводу нежелательного соседства, снижающего ценность их собственности[21]. Как уже указывалось в предыдущем разделе, пока мало кто из иммигрантов 1990-х может позволить себе жить в престижных, так называемых «чисто белых» районах, где селятся зажиточные евреи ашкеназы, а потому их соседями часто становятся представители других групп. Как показало объемное социологическое исследование М. Аль Хаджа и Э. Лешема, основанное на интервью со 700 респондентами, лишь 18,2% выходцев из бывшего СССР положительно относятся к соседству с арабами, 49,6% с религиозными евреями и 26,6% с евреями из Эфиопии[22]. На меньшей выборке (200 участников) сходную тенденцию показало и исследование, проведенное ранее в Хайфе: 9% респондентов заявили, что не желают жить поблизости от религиозных евреев, 25% не хотели соседствовать с арабами, 13% ни с теми, ни с другими, а 40–45% заявили о том, что им все равно, кто их соседи[23]. Отметим, что на фоне других исследований и нашего материала, ответ последней группы может иметь разные интерпретации. Одна из них — бóльшая терпимость и космополитичность респондентов этой группы, однако, скорее, причина таких ответов в том, что иммигранты, особенно выходцы из больших городов, подтверждают своими социальными контак-

тами, что в современном городе сообщества людей, связанных профессией, интересами и общими ценностями, преобладают над сообществами, основанными на близости проживания[24]. Горожане, особенно жители многоквартирных домов, мало общаются с соседями, но, как показывают записанные нами интервью и дискуссии интернет-форумов, иммигранты оценивают статус района по тому, члены каких групп в них преобладают.

Людмила, 26, эмигрировала из Оргеева (Молдавия) в 1988 г. в возрасте 9 лет, не замужем, совмещает учебу в Открытом университете с работой в банке через подрядчика, живет в Кирьят-Яме.

Интервьюер: А что, скажем, по сравнению с Кирьят-Ямом и Хайфой, Вам больше нравится Кирьят-Ям?

Людмила: Да.

И.: А почему?

Л.: Хайфа очень шумный город, а здесь тихо. Скажем так, там много арабов живут. В районе, где я живу, — тихо, чисто.

И.: А какой у Вас район?

Л.: *Далет*.

И.: Это там, где Марина?

Л.: Нет, чуть подальше <...> Ее *шхуна — далет*, но это — старый *далет*. (неразборчиво) там дома построили только лет десять назад <...>

И.: Поновее...

Л.: Поновее, да.

И.: Поновее и ближе к морю. Наверное, дома лучшего качества?

Л.: Да. И там тоже контингент такой...

И.: А какой там контингент?

Л.: Там, в основном, или русские, нету там, скажем, (неразборчиво) или кавказских.

И.: Они находятся в *гимеле*?

Л.: Да, они находятся в *гимеле* <...>

И.: А в районе *гимела* Вам приходится бывать?

Л.: Да, моя бабушка там живет.

И.: И как Вы себя чувствуете, когда Вы туда попадаете?

Л.: Ну, я очень мало там бываю, но я не чувствую себя там комфортно, потому что там всегда хулиганы. Не особо приятно.

Марина, 31 (сравнивает свой район с соседними).

Марина: Ну, во всяком случае лучше, чем старый Кирьят-Ям *Далет*, и чем *гимель*. Вы были в *гимеле*?

Интервьюер: Нет, может быть, проезжала.

М.: Это же УЖАСНО. Это же просто КУРЯТНИКИ <...> Это же ужас. Это двухэтажные дома, я не знаю, я их называю просто курятники. Они меня так бесят, я просто не могу. Я это вижу. Первым делом, там живут, в основном, кавказские. Я к ним ничего не имею. Но я имею против людей, которые ведут себя слишком грубо, жестко и вульгарно. Они живут в этих курятниках. Просто приходишь в какой-то, вот, (пауза) аул. Я его никогда не видела, но, вот, по рассказам, мамы, там, бабушки, — это, вот, то же самое то, что там происходит. Вообще-то в принципе эти здания, то, что мне известно они были построены еще в британском мандате, то есть это вообще, это просто жуть. Я там проходила, и там КУРЫ на улицах, КОЗЫ и ПЕТУХИ. Ну, вот это просто не знаю, КУДА я попала? Двадцать первый век <...> Это просто жутко. Я не могу, я там прохожу, меня это настолько все бесит. И эти, как они одеты. Господи! А этот *далет* это тоже дыра, конечно. Ну, там как бы у нас поспокойнее. В принципе у нас население в Кирьят-Яме большинство кавказские, марокканцы, русские, которые приехали из других мест, кроме как с Кавказа. Ну, это все плачевно.

Обе информантки говорят об одних и тех же районах города. Если Людмила, уроженка небольшого города, тяготеет к тишине и покою, москвичка Марина предпочитает оживление большого города. Обе они недовольны соседством представителей других групп, причем в разряд чужаков попадают не только евреи из Марокко, но и выходцы с Кавказа. В своем отношении к соседям Людмила и Марина демонстрируют известные стереотипы неприятия другого. Людмила противопоставляет свой тихий и чистый «русский» район Хайфе, где живут арабы, таким образом имплицитно обвиняя их в нечистоплотности и шумности. Эмоциональная Марина уверяет, что не имеет ничего против «кавказских», однако наделяет эту группу презираемыми ею качествами вульгарности и грубости. Обратим также внимание на то, что уничижительные оценки описываемого района Марина

формулирует, проводя параллель с деревней: дома — курятники, а по улицам разгуливают птицы и козы. Все это вызывает у нее ассоциации с аулами, несмотря на то что она в них никогда не была. Более того, обе информантки связывают криминогенную обстановку в районе не с низким социо-экономическим уровнем его обитателей, а с их этнической принадлежностью. Обе классифицируют район *гимель* как дно общества, — место, которого надо избегать.

Этнический компонент как показатель статуса района обсуждался и участниками ашдодского городского форума. Как правило, участники интернет-форумов более радикальны в своих высказываниях, чем люди, интервьюируемые лицом к лицу и обычно старающиеся придерживаться норм политкорректности. Следующая цитата также демонстрирует это, предлагая иерархию групп населения, в которой, как и в приведенных выше отрывках, четко выражен евроцентризм:

> Ашдод вообще не фонтан, а *Гимель* — его худший район (разве что *Бет* конкурирует). Если бы мне показали фотографии этого района бедноты в стиле Сейфуль-Мулюкова, я бы, может, вообще не поехал в Израиль. Если Бруклин — маленькая Одесса, то Гимель — маленькая Аддис-Абеба. И по поводу русских/не русских. Наиболее ценны и престижны районы, где, где нет (в порядке убывания): эфиопов, чёрных (сефардов), религиозных, русских, а живут местные израильтяне — ашкеназим. Причём сами цены на жильё фильтруют состав населения. Что дёшево, то гнило, так ведь? Так что Ашдод (несмотря на потрясающую архитектуру современных районов, действительно преклоняюсь!) — сами понимаете, уж извините...
>
> (Урсего, 12 апреля 2005), дискуссия «Ашдод-Юд-Гимель», http: //forum.israelinfo.ru/viewtopic.php? t=13286&sid=80396 af85be1cf014ea4e95de117d917, 03.10.2006)

Желание иммигрантов, в особенности молодежи, улучшить условия жизни часто находит выражение в стремлении переехать в более престижный район или город. Об этом мечтают и наши информанты из Верхнего Назарета и Реховота, об этом говорят студент Беер-Шевского университета и жительница Хайфы:

Тамара, 17, эмигрировала из Киева в 1991 г. в возрасте двух лет, школьница, живет в Хайфе.

Интервьюер: А ваш район, район, где вы живете, как ты его воспринимаешь?

Тамара: Ну. Я его очень не люблю, потому что, вот, он, если есть районы, которые когда-то были красивыми, так он, я не знаю, если и был когда-то, то очень для особого вкуса красоты. В основном, это просто коробки и в очень плохом состоянии. Их никто не приводит в чувство, их никто не любит. Все люди, которые в нем живут, просто чувствуют себя, что, ну, удрать отсюда надо. Нету денег, нет возможности, но надо удрать и быстро. То есть никто не собирается оставаться вот именно в этом районе. Нету человека, который бы сказал: «Я люблю этот район». И, например, вот, у меня есть подружка моя. Она живет на улице Герцеля, улице, на которой у нас много магазинов, и, когда ее одна девочка из более богатого района спросила: «Ты что, живешь в магазине?» То есть, даже нет понятия, что в этом месте, районе можно жить. Вот странно как-то: а зачем тут жить? Можно не жить.

Тамаре кажется, что хотят «удрать» все жители ее района. Мотив бегства звучит и в интервью жителей Верхнего Назарета, и Эйлата, и Кирьят-Яма. Более того, информанты, проинтервьюированные в Верхнем Назарете и Эйлате, сообщают, что уехали из города почти все их бывшие одноклассники. Главное направление — центр страны, а в некоторых случаях и отъезд из Израиля. В процитированном выше отрывке обратим также внимание на то, что из-за стратификации районов особенно страдают подростки, которые чувствуют себя изгоями среди сверстников — коренных израильтян. Особенно остро это ощущают те, кого родители смогли отдать в хорошие школы, часто требующие значительных затрат. Оказавшись среди детей обеспеченных родителей, подростки-иммигранты сталкиваются с высокомерием и бестактностью одноклассников, а подчас и учителей.

Рассматривая сегрегацию районов в Израиле, социологи Г. С. Меш и Х. Стайер указывают на то, что место проживания влияет на социо-экономический статус индивидов и социальных групп. Возможности трудоустройства и приобретения благоустроенного жилья, уровень доходов и налогов, а также качество комму-

нальных служб различно в разных районах, и это влияет на возможности, открывающиеся перед их жителями. Путем стратификации преуспевающие группы дистанцируют себя от менее успешных сограждан. Стратификация пространства, трансформирующаяся со временем в статусную стратификацию районов, оказывается весьма устойчивой. Одним из ее результатов является создание социальных и экономических барьеров, делающих сообщества непроницаемыми для чужаков, прежде всего для представителей меньшинств. Механизмы стратификации влияют также на распределение безработицы, бедности и преступности. Очевидно, что богатые сообщества лучше справляются с контролем над демографическими изменениями и экономической деятельностью[25].

И все же надо отметить, что социальный состав иммигрантской волны 1990-х, и прежде всего высокий процент людей с высшим и средним специальным образованием, повлиял на изменения статуса различных городских районов. Стремящиеся занять место в среднем классе принимающего общества иммигранты из бывшего СССР пытаются попасть в более благоустроенные районы и соседствовать с людьми того социо-экономического статуса, к которому стремятся сами. Выходом для них оказывается переезд в те кварталы, в которых начинается процесс джентрификации[26] — реконструкции запущенных, однако интересных с исторической точки зрения или обладающих преимуществами с точки зрения экологии городских кварталов с последующим поселением здесь состоятельных людей. Процесс джентрификации сопровождается вытеснением малообеспеченных жителей и малых бизнесов при одновременном повышении стоимости жилья.

Мотив, повторяющийся из интервью в интервью, — противопоставление больших и малых городов, и речь здесь идет не столько о размере, сколько о качестве жизни. Наши информанты воспринимают маленький город как мертвый, не способный предоставить молодежи возможности работать, учиться и развлекаться. С другой стороны, сравнивая израильские города с европейскими, они восхищаются не только столицами, но и уютными маленькими городками, особенно теми, где сохранились исторические и архитектурные достопримечательности. В качестве рефрена почти во всех интервью звучала жалоба на то, что молодым в городе нечем заняться:

Геннадий, 19, эмигрировал из Петропавловска (Казахстан) в 1997 г. в возрасте 10 лет, школьник, живет в Верхнем Назарете.

Интервьюер: И что Вам нравится в Назарете, что не нравится?

Геннадий: Ну, нравится, я не знаю, потому что я, ну, как бы, привык уже здесь жить. Собственно, мне нравится много чего. Ну, скучно здесь. Нет, куда бы выйти с друзьями. Если хочешь повеселиться, обязательно надо ехать в другой город, в центр или в Хайфу <...> Ну, здесь в основном пожилые люди живут. Жизнь тихая, там, ну, не считая, этих, арабов <...>

Ну, я не люблю тихие города. Люблю, вот, чтобы было что делать, чтоб не было скучно. Вышел на лавочку и сиди просто. Сидеть и разговаривать. Ну. Разговаривать тоже интересно, но бывает, что надоедает. Каждую пятницу выходить и сидеть.

Евдокия, 17, эмигрировала из Симферополя в 1998 г. в возрасте 9 лет, школьница, живет в Реховоте.

(О Реховоте)

Евдокия: Ну, по сравнению с другими мне нравится, что он зеленый. А раздражает, наверное, то, что он мне все время кажется ужасно маленьким. Такое ощущение иногда, что я живу в деревне (смеется). Может быть, из-за этой главной улицы и этого центра, дальше которого ничего интересного, в принципе, и нету. Вот это меня, как бы, в принципе, раздражает.

Интервьюер: Ну, и как по-твоему, каким должен быть идеальный город?

Е.: Ну, вот, та середина, о которой я говорила. Чтоб там было достаточно зелено, вот, и природа немножечко другая: поменьше пальм и побольше разнообразия лично для меня, (неразборчиво) воспоминаний и, конечно, чтоб не было скучно, действительно, если хочешь развлечься, расслабиться, чтоб у тебя был достаточный выбор, в принципе. Чтоб всегда можно было пойти куда-то в новое место и тоже не все время в одно и то же. Вот так вот как-то. И-и, естественно, чтобы было море, но не слишком влажное. Ну, вы же понимаете... (смеется).

Жалобы на скуку, звучащие в интервью, созвучны мнениям иммигрантов, принявших участие в комплексном социологи-

ческом исследовании северного города Кацрин. Люди разных возрастов, опрошенные в рамках этого проекта, жаловались на то, что доступное им культурное пространство резко сократилось в Израиле по сравнению с тем, что им было доступно до эмиграции[27]. Взрослые иммигранты характеризуют такую жизнь как провинциальную, молодежь, как мы видели уже в двух отрывках, как деревенскую. Презрительный смысл, традиционно вкладываемый в России в понятие провинции, закрепился израильским опытом. И этим, как считает журналист Анна Исакова, обе страны отличаются от Запада, где нынешняя провинция — это вовсе не область общественного неблагополучия, бытового лишенчества, культурной отсталости и мещанской скуки. Во многом отличаясь от урбанистического центра, она предлагает взамен такие ценности, как привязанность к месту и традиции, бережное отношение к природе, неспешность, раздумчивость и непосредственность межличностных отношений[28]. В то время как никто из информантов не жаловался на «бытовое лишенчество», остальные отрицательные атрибуты провинциальной жизни, включая такой вид общественного неблагополучия, как более высокая по сравнению с центром безработица, пока остаются уделом израильской периферии. В результате у людей появляется чувство отчужденности. Как сказала 30-летняя Екатерина: «Знаете, я вообще не живу в городе. Я живу у себя дома. По определению». Подобный мотив отторжения от города звучал и в личных рассказах об эмиграции[29]. Как известно, жители мегаполисов часто страдают от когнитивной перегрузки и излишней стимуляции нервной системы, вызванных постоянным увеличением ритма жизни и требующих быстрой адаптации к постоянно меняющимся условиям. Наш материал показывает, что жители периферийных городов страдают от когнитивной недогруженности, которая ведет к стрессу и представляется серьезной проблемой для молодежи[30].

Особо отметим, что в интервью студентов и выпускников особое значение отводилось университетам. Причем они выступают не как один из центров городской жизни или ее интегральная часть, а как изолированный мир, живущий по своим собственным законам. Все рассказывающие об учебе в университете говорили об этом периоде как о лучшем опыте своей израильской жизни.

Анатолий, 21, эмигрировал из Ташкента в 1991 г. в возрасте 6 лет, студент Беер-Шевского университета, семья живет в Эйлате.

Интервьюер: Толя, а как ты воспринимаешь Беер Шеву?

Анатолий: Не люблю. Вот, по сравнению с Эйлатом, город очень серый. Он некрасивый. И люди какие-то нелюбезные. Но там есть университет. Я там (неразборчиво) учиться. Мне от него ничего больше не надо. У меня есть моя квартира, есть университет, есть моя квартира, есть университет. Больше ничего не надо. Закончу свою степень, получу вторую степень и уеду. Потому что в Беер Шеве жить совершенно, работать — ну, можно об этом подумать, но жить!? Ни в коем случае. Зачем? Там есть театр, там есть общение, но это все крутится вокруг университета. То есть, если взять и забрать из Беер Шевы университет, Беер Шева перестанет существовать.

Екатерина: Есть еще и больница.

А.: Это мрачный такой, тяжелый город, где молодежь не живет.

И.: Тоже не живет?

А.: Она там учится. Она учится и уезжает оттуда. Там, в принципе, кроме того, что там нет работы, там просто, даже если она есть, там люди жить не хотят. Совершенно неинтересно.

Никто из участников фокусных интервью не вовлечен в деятельность общинных центров, клубов, спортивных обществ и т.д. Лишь один информант занимался брейк-дансом, но бросил из-за того, что поездки на конкурсы были непосильным бременем для неполной семьи. В результате молодежь проводит время на улицах, как сказали Геннадий (см. выше) и Тамара:

Тамара:... в плане том, чтоб гулять, мне действительно, тесно очень. Мне жалко, что, вот, если мы ходим гулять, то это часто сидеть просто в подворотнях, не знаю, потому что некуда пойти. Там есть, вот, Кармель, там, значит, Луи или кафе, но на кафе не всегда есть деньги, а Луи, сколько можно? Иногда надоедает. А больше у нас не особенно есть, куда ходить. И это очень обидно...

Взрослое поколение русскоязычной общины предпринимало попытки привлечь молодожь к формам досуга, любимым в СССР. В нескольких городах Израиля появились молодежные команды КВН и клуба «Что? Где? Когда?». Однако ни то, ни другое движе-

ние не стало массовым. Одна из причин этого состоит в сокращении финансирования культурно-просветительских программ. Часто инициативы иммигрантов буксуют, поскольку местные власти неохотно предоставляют даже пустующие помещения:

> Извечная проблема Ариэля — отсутствие места для тусовок молодёжи. Для школьников-подростков есть кружки, организовываются экскурсии, драмкружок... А чем занятся солдату, студенту и молодому пролетарию? Сейчас появилась возможность «пробить!» помещение. Чем занятся найдётся. Днюхи, праздники не прийдется отмечать в парке, на выезде или на какой-нибудь парковке под дождём. Если найдутся желающие, будет возможность организовать вокально-инструментальные ансамбли, будет место для репетиций, клубы по интересам... Главное — что бы были стены от ветра, крыша от дождя и электричество. Пока что требуется собрать как можно больше подписей. Речь идёт о молодёжи лет от 17–18 и старше (пенсионерам не подходит). Кому интересно пишите в аську[31]...
>
> (Мамантенок, 09.06.2005. Дискуссия городского форума Ариэля: Помещение для молодежи. http: //forum.israelinfo.ru/viewtopic.php? t=16260, последний просмотр 10.02.2007).

Несмотря на убежденность процитированного здесь участника дискуссии, количество доступных по цене кружков для детей и подростков также резко сократилось, что, прежде всего, ударило по иммигрантам и слабым слоям израильтян-старожилов, предоставив детей улице и увеличив опасность наркомании и вовлечения их в уличные банды.

В фокусных интервью только 4 города рассматриваются как исключение: Тель-Авив, Иерусалим и в меньшей степени Хайфа и Нетания. Парадоксально, но это не означает, что все информанты выразили при этом желание жить в этих городах. Тель-Авив отталкивает шумом и многолюдностью; Иерусалим — ограничениями, накладываемыми на светское население членами ультрарелигиозной общины, дороговизной жилья и высокой конкуренцией при поиске работы; Хайфа — недостаточными возможностями для проведения досуга. В Нетании, так же как и в Эйлате, молодежь страдает от комплекса жителя курортного города и жалуется на то,

что тяжело сконцентрироваться на работе и учебе в атмосфере круглогодичного праздника для приезжих. И все же именно Тель-Авив звучит в 5 интервью как город максимальных возможностей:

Юлия, 25, эмигрировала из Ленинграда в 1991 г. в возрасте 13 лет, студентка Тель-Авивского университета, семья живет в Верхнем Назарете.

Юлия: Я вообще считаю, что в Израиле есть только один город.

Интервьюер: Так, и этот город...

Ю.: Тель-Авив. То есть, так как я представляю себе город, это только Тель-Авив. Потому что и Хайфа, и, конечно, Нацерет, я не считаю, что это — города.

И.: Почему?

Ю.: Э-э, потому что, (усмехается) ну, Нацерет, это смешно объяснять почему, потому что мне кажется здесь (пауза) ничего нету. Нету ночной жизни, нету опции учиться, нету достаточно работы. И кроме того, что это очень маленький город. Маленький город, мало людей и (пауза) ну... Это — не город. Хайфа, она, конечно больше, но все равно это недостаточно. Я знаю для молодых, там не, там нечего делать. И как карьера, учиться, и ночная жизнь. Нету. Ну, Иерусалим — это вообще другое. Ну, друзья мои, которые живут в Иерусалиме, они тоже недовольны.

И.: Недовольны?

Ю.: Недовольны.

И.: Почему?

Ю.: Тоже, ну, Иерусалим, он по-другому. Он тяжелый, потому что там много датишников. И это. Чувствуешь себя с этим неудобно, неприятно. И тоже, вот, мало молодежи. Им нечего делать. Вечером нету... ну, не как Тель-Авив. В Тель-Авиве все время есть много вещей, из которых можно выбирать, что тебе подходит.

Хотя проблемы с работой и учебой поднимались во всех фокусных интервью, главная причина недовольства городами проживания — отсутствие развлечений. В качестве основных мест развлечений назывались диско-клубы, пабы и бары. Упоминались также театры и музеи. Однако те, кто говорили о посещении театров,

сетовали на невозможность выбрать интересующий их репертуар. Приходится смотреть лишь то, что привезли в их город. Причем речь шла и о представлениях на русском языке, и на иврите. И интервью, и наши этнографические наблюдения показывают, что молодые театралы считают себя исключением среди сверстников. Более того, подростки часто стесняются признаться своим друзьям в таком способе проведения досуга. Походы в театр, на концерты и в музеи остаются частью домашней культуры, унаследованной от родителей.

В двух интервью упомянуты также походы с друзьями по магазинам, причем поездка с этой целью в Тель-Авив рассматривается как вид отдыха. Рассуждая об изменении масштабов и восприятия пространства в современном обществе, Марк Оже говорит о возникновении «анти-мест», являющихся антиподом социологического понятия «места», которое в этнографической традиции ассоциируется с культурой, локализованной во времени и пространстве. В качестве примеров «анти-мест» он называет вокзалы, аэропорты, лагеря для перемещенных лиц и торговые центры[32]. В связи с этим отметим, что одной из особенностей израильской жизни является типичное проведение досуга в таких «анти-местах», как крупные торговые центры, называемые на ивритизированном русском *каньонами*. В таких центрах, кроме магазинов и ресторанов, нередко размещаются фитнес-клубы и бассейны, боулинги, кинотеатры и игровые площадки для детей. Отчасти пристрастие к этим центрам объясняется климатическими условиями: в летнюю жару они предоставляют возможность побыть в прохладе, что особенно ценно тем, у кого нет кондиционера дома, а зимой, в период проливных дождей, заменяют прогулку. В период школьных каникул в *каньонах* проходят представления для детей. Неудивительно поэтому, что эти центры становятся магнитами для маленьких посетителей, с ранних лет приучая их к потребительским радостям. В Хайфе, например, популярным местом проведения досуга горожан стал центр «Гранд Каньон», практически утопленный в скалу горы Кармель, в названии которого отражена каламбурная аллюзия на природную жемчужину, прорезавшую Колорадское плато.

Интерес к теме развлечений во всех без исключения интервью неслучаен. Город рожден из площади, на которой проходили ярмарки. Здесь исчезали табу, видоизменялись иерархии, и здесь

искали решения жизненных проблем. Деревенскому жителю город представлялся вечным праздником[33].

Сегодня развитая индустрия развлечений считается экономическим благом, и многие ведущие города мира видят будущее в том, чтобы сохранить или приобрести статус культурного и туристического центра[34].

В европейском городе, который почти во всех интервью служит основой для сравнения с городом израильским, духовная жизнь, торговля и развлечения концентрируются в центре. Там расположены рыночная площадь и ратуша, символизирующая земную власть; там находятся церковь или собор, символизирующие власть небесную; там ставятся памятники, призванные увековечить славное прошлое; там пересекаются дороги, ведущие за пределы города. Организованный таким образом центр неотделим от образа европейского города[35]. Как и в Западной Европе, в России нет города, поселка или деревни, в которых отсутствовал бы центр, символизирующий власть, религиозную или светскую. В дореволюционную эпоху это была церковь, в советскую гор- или сельсовет. Как указывает Моника Рютерс, после первых попыток 1920-х — 1930-х гг. создать идеальный социалистический город, принципиально отличающийся от всех известных моделей, в градостроительстве возобладал соцреализм, выбравший своим вокабуляром классицизм. Одним из принципов планирования стала центропериферическая структура. Если в 1920-е гг. считалось, что социалистический город не имеет центра, то впоследствии центр стал ядром политической и социальной жизни[36]. Именно таковым видели центр местные власти, и именно эта модель легла в основу понятия «город» у выходцев из СССР.

Несмотря на евроцентризм, господствующий в умах современных израильтян, европейская модель не была принята за основу строительства новых городов. Однако начали появляться признаки того, что ситация меняется. Так, в газете «Вести — Северный Округ» появилась редакционная заметка о проекте реконструкции в Хедере, цель которого приблизить городской центр к европейской модели, превратив здание муниципалитета в лицо города, а площадь перед ним в место праздников и фестивалей[37].

К европейской модели из израильских городов близки, пожалуй, только Тель-Авив и Иерусалим. Как мировой центр рели-

гии, Иерусалим всегда заполнен туристами, а старый город даже у пришельца мифологизируется, вызывая ассоциации с искусством и литературой. Кроме святынь трех религий, Иерусалим предлагает широкий выбор развлечений светскому человеку: театры, концерты, музеи и библиотеки. Не обладая сакральностью Иерусалима, Тель-Авив привлекает жителей всей страны оживленной коммерцией, широтой возможностей трудоустройства и разнообразием развлечений. В обоих городах легко обозначить центр, который и формирует их образ. На ментальной карте русскоязычных израильтян Иерусалим и Тель-Авив образовали параллель с двумя российскими столицами, соревнующимися за первенство. По мнению Владимира Паперного, мифология Петербурга в русской литературе стала субстратом мифа Тель-Авива в ивритской литературе. Конститутивный элемент этого мифа — антитеза Тель-Авива и Иерусалима. За этой антитезой стоит ряд фундаментальных противопоставлений: рационалистический утопический проект противопоставляется истории; город на границе со стихией противопоставляется городу в центре; город в низине, созидаемый в борьбе человека с пустым пространством, противопоставляется городу на горе, находящемуся в центре вертикально организованного пространства. Вместе с тем между тель-авивской и петербургской мифологией есть одно принципиальное различие. Мифология Петербурга включает эсхатологию: Петербург приговорен исчезнуть. Мифология Тель-Авива не предполагает исчезновения, а эсхатологическая перспектива связывается с Иерусалимом[38]. Существование параллелей между образами этих городов не потеряло значения для русскоязычных израильтян. Одним из подтверждений этому является роман молодого израильского прозаика Дениса Соболева «Иерусалим», в котором аллюзии на Петербург являются важной частью повествования[39].

Тема, волнующая всех наших информантов, — проблема мобильности. Как указывают А. Амин и Н. Трифт, современный город основан на стремительно увеличивающейся мобильности. Близкое становится далеким и само понятие «расстояние» переосмысляется[40]. Иммигранты, однако, испытывают трудности из-за ограниченных финансовых ресурсов. Как заметил житель Хайфы, «Израиль — огромная страна, расстояния в которой измеряются не в километрах, а в шекелях» (из этнографических днев-

ников). Только у одного из информантов есть машина, остальным приходится довольствоваться общественным транспортом. А это значит, что и при поиске работы, и при выборе места учебы они должны принимать во внимание время, расстояние и средства, которые надо тратить на поездки. Более того, это означает, что они не могут свободно передвигаться в выходные и праздничные дни, когда общественный транспорт почти не функционирует, а также вечерами, так как он заканчивает работу после 23.00. Развлечения же в Израиле начинаются поздно: театральные представления и концерты в 20.30, а диско-клубы и бары заполняются только после 21.00. В то время как в мегаполисах общественный транспорт сокращает расстояния, в Израиле он их искусственно растягивает. Ограничение мобильности создает чувство отрезанности от друзей, развлечений и даже цивилизации. Об этом говорили 7 из 10 информантов, причем не только жители периферии, но и жительницы Иерусалима и Хайфы.

Рита, 27, эмигрировала из Киева в 1990 г., мать-одиночка, студентка Иерусалимского университета (заканчивает обучение на получение степени магистра), живет в Иерусалиме.

Интервьюер: Ты хорошо знаешь Иерусалим?

Рита: Нет. Но у меня здесь ощущение, что пойти некуда. Когда я с ребенком выхожу на улицу, я стараюсь не попадать в толпу. Хочется уйти от толпы.

И.: Из-за страха перед терактом?

Р.: Не только. Ор, размахивание руками, крики. Неприятно. Бестактность, с которой к тебе обращаются.

И.: А как у тебя с транспортом?

Р.: Отвратительно. Без машины я чувствую себя отрезанной, оторванной, особенно в шабат. В нашем районе много религиозных. На детской площадке тоже, в основном, они. Малóй с их детьми не находит общего языка. Если бы была машина, я бы поехала в другой район, где живут мои подруги. Там другая обстановка на детских площадках. Но плохо не только в шабат. Например, когда хочется вечером куда-то поехать, — хорошо задумаешься. На автобусе — час, и его нужно хорошо подождать, и от остановки до места дойти. А на машине — 20 минут.

И.: А такси не дешевле, чем содержание машины?

Р.: Не знаю. На детскую площадку в другой район за пятьдесят шекелей не поедешь.

В СССР владельцы машин были в меньшинстве, но общественный транспорт был дешевым и в городах функционировал допоздна. Какими бы ни были просчеты советского градостроительства, но ключевым фактором комплексного подхода к строительству новых и реконструкции старых городов была разветвленная транспортная ситема[41]. В Израиле молодежь без машин часто становится зависимой от родителей, которые либо превращаются в личных водителей своих отпрысков, либо снабжают их деньгами на такси, что часто не по карману иммигрантским семьям. Более того, выходцы из СССР гораздо строже в вопросах воспитания, чем израильские родители, и часто не готовы разрешать подросткам, особенно дочерям, ездить на такси по ночам. В результате юные иммигранты чувствуют себя прикованными к дому, а это увеличивает межпоколенческий конфликт в семьях.

В начале 1990-х С. Амир и Н. Кармон писали о том, что в Хайфе, возможно, возникнет «Маленькая Россия». Сегодня, спустя 14 лет, «Маленькая Россия» с продуктовыми и книжными магазинами, детскими садами и библиотеками, газетами и школами второй половины дня выросла не только в Хайфе, но и в других анклавах Израиля. Тем не менее, много еще надо сделать для того, чтобы иммигранты и другие социально слабые слои почувствовали свое единство с городом. Муниципалитеты должны активнее привлекать бизнес и инвесторов к участию в проектах по благоустройству. Муниципальная поддержка инициатив, исходящих из низов и направленных на реконструкцию и ремонт домов и детских площадок, создание клубов для молодежи, проведение ярмарок и фестивалей народного творчества, представляющих культуру многочисленных этнических групп, населяющих Израиль, не потребует больших капиталовложений, но окупится тем, что города улучшат свой внешний вид, а их жители почувствуют уважение и доверие к местным властям. Постоянное недовольство малообеспеченных слоев населения недостатками в организации общественного транспорта, а также горячее обсуждение в интернете любого нового автобусного маршрута, появление каждой

новой железнодорожной станции, а также непрекращающиеся дебаты о функционировании общественного транспорта в пятницу и субботу свидетельствуют о важности этих проблем для населения страны. Наконец, для такой полиэтничной страны, как Израиль, улучшение межгрупповых отношений — залог успеха городской жизни. Израильтяне-старожилы часто упрекают иммигрантов 1990-х в приверженности к русскому гетто. В настоящее время лишь небольшой процент старожилов — и арабов, и евреев — пользуется услугами сферы обслуживания, педагогическими учреждениями и индустрией развлечений, созданной русскоязычными израильтянами. Поддержка муниципалитетов, даже в виде распространения информации на иврите и арабском об этих службах и событиях культурной жизни русского Израиля, была бы важным шагом на пути разрушения гетто. Чем больше различные группы общества будут взаимодействовать, тем больше надежд у горожан на улучшение качества жизни.

Выводы

- В выборе районов проживания иммигранты из бывшего СССР вынуждены руководствоваться финансовыми ресурсами, и в результате их социальное окружение не соответствует их прежнему, а часто и нынешнему социальному статусу. Значительный процент иммигрантов соседствует с представителями других этнических групп, прежде всего с евреями из Марокко и Эфиопии, а также с арабами, в то время как их целью является попасть в районы, населенные евреями-ашкеназами, принадлежащими к среднему классу. Чтобы быстрее добиться этой цели, некоторые покупают квартиры в дешевых районах, сдают их, а сами снимают жилье в престижных кварталах. Важный мотив этих сложных комбинаций — дать возможность детям учиться в хороших школах и войти в желаемый круг через друзей-сверстников. Но эта цель достигается лишь частично, потому что дети иммигрантов держатся вместе, даже если при этом разговаривают друг с другом на иврите.
- Иммигрантская молодежь, включая приехавших в раннем возрасте, не идентифицирует себя с израильским городом и не связывает с ним символические ценности.

- Восприятие иммигрантами центра и периферии остается в рамках русской культурной традиции: центр связывается с благосостоянием, богатством возможностей и цивилизацией. Периферия вызывает презрение, и слова «провинция», «пригород», «городок», «деревня» используются с уничижительными коннотациями.
- Восприятие расстояния изменилось, особенно у выходцев из больших городов. В то время как ежедневные поездки, занимающие более часа, привычны для жителей российских мегаполисов, в Израиле они считаются малоприемлимыми для жизни, особенно теми, у кого нет машины.
- Слова семантического поля «пространство» часто используются для оценки интегрированности в израильскую жизнь. Главной метафорой здесь стал фразеологизм «найти/не найти свое место в новой стране».
- Проанализированный нами материал показывает, что, несмотря на межпоколенческие конфликты, усиленные сложностями процесса интеграции, иммигрантская молодежь воспроизводит культурные ценности родителей и их модель восприятия городской жизни.

Примечания

[1] *Schneider G.* Psychological Identity of and Identification with Urban Neighborhoods//The Quality of Urban Life: Social, Psychological, and Physical Conditions/Ed. by D. Frick et al. Berlin, New York, 1986. P. 204–205.

[2] *Еленевская М.; Фиалкова Л.* Русская улица в еврейской стране. Исследование фольклора эмигрантов 1990-х в Израиле. В 2-х т. М., 2005.

[3] См., напр.: *Бартов А.* Миф Санкт-Петербурга//Окна (приложение к газете «Вести»). Тель-Авив, 2006, 25 мая. С. 28, 30; *Каганская М.* Далеко от Москвы//Окна (приложение к газете «Вести»). Тель-Авив, 2005, 15 декабря. С. 14–16; *Кердман Б.* Это было, было в Одессе//Окна (приложение к газете «Вести»). Тель-Авив, 2001, 31 мая. С. 14–15; *Котлярский М.* Империя под угаром, или Путешествие из Петербурга в Москву (Необъективные заметки)//MagaZine (приложение к газете «Вести»). Тель-Авив, 2003, 29 мая; 5, 12 июня; *Урес Александр.* А у нас во дворе...//Окна (приложение к газете «Вести»). Тель-Авив, 2006, 11 апреля. С. 16, 18.

[4] *Васильева С.* Над Сионом Белая Ночь...//Вести. Тель-Авив, 2003. 4 июня. С. 8.

[5] Так как информация в форумах постоянно пополняется, а некоторые страницы могут по прошествии времени изыматься, в скобках мы указываем, когда было зафиксировано цитируемое в статье сообщение.

[6] Приведем несколько примеров тем для обсуждения — от тех, которые вызвали оживленную дискуссию, до тех, которые лишь умеренно заинтересовали участрников: а) «Информация о ситуации в Хайфе и на Севере». Инициирована 30 августа 2006 г., 811 реплик, 41 068 просмотров; б) «Сотни репатриантов хотят покинуть страну». Инициирована 6 декабря 2006 г., 620 реплик и 13 380 просмотров; в) «Советы путешественнику в Хайфе». Инициирована 19 октября 2006 г., 30 реплик, 721 просмотр; г) «Посоветуйте учителя вождения в Хайфе». Инициирована 27 сентября 2006 г., 11 реплик, 374 просмотра (27 января 2007 г.); д) «Опыт «чукчи» Абрамовича и Хайфское управление абсорбции». Инициирована 27 января 2007 г., 31 реплика, 1742 просмотра (6 февраля 2007 г.).

[7] См., напр.: *Waldinger R.* Still the Promised City?: African-Americans and New Immigrants in Postindustrial New York. Cambridge, 1996; *Ley D.* Myths and Meanings of Immigration and the Metropolis // Canadian Geographer. 1999. Vol. 43. No. 1; *Zachary G. P.* Intercultural City: Making the Most of Diversity ht tp://209.85.129.104/search? q=cache:Yztm3DuEf0kJ:novometro.wordpress.c om/files/2007/01/gzinterculturalcity2006-1.pdf+Immigrants+in+the+city&h l=en&ct=clnk&cd=2, (10.02.2007).

[8] По результатам опросов 1992 г., 82,3% иммигрантов приехали из крупных городов европейской части СНГ. См.: *Hasson Sh.* From International Immigration to Internal Migration: The Settlement Process of Immigrants from the Former Soviet Union in Israel // Immigration and Integration in Post-Industrial Societies: Theoretical Analysis and Policy-Related Research / Ed.by N. Carmon. Houndmills: Basingstoke, 1996. P. 169.

[9] Обратим внимание на некоторое сходство жилищной проблемы и ее решения в СССР. В 1920-е гг. в СССР также заселяли брошенные эмигрировавшими владельцами дома и квартиры и «уплотняли» оставшихся. Что же касается качества нового строительства, то, как указывает Андрей Иконников, советские планы строительства, в особенности в 1930-е гг., страдали от нехватки качественных материалов, развитых технологий и квалифицированных рабочих. Лучшие материалы использовались для строительства промышленных объектов, а дома строили из остатков. Цит. по: *Lahusen Th.* Decay or Endurance? The Ruins of Socialism // Slavic Review. 2006.Vol. 65 No. 4. P. 744.

[10] Immigration and Settlement. Jerusalem, 1973. P. 122–132.

[11] *Dadon B.* Public Housing in Israel: A Proposal for Reform. Institute for Advanced Strategic and Political Studies. Division for Economic Policy Research // Policy studies. 2000. No. 46. P. 8–9. http: //www.iasps.org/policystudies/ps46.pdf (последний просмотр 10.02.2007).

[12] *Фельдман Э.* «Русский Израиль». М., 2003.

[13] *Hasson Sh.* Op. cit. P. 167–169, 175.

[14] *Еленевская М. и Фиалкова Л.* Указ. соч. Т. 1. С. 176–179.

[15] Предоставляя демографические сведения об информантах, мы сохраняем их анонимность. Все имена, используемые в тексте, вымышлены.

[16] Отрывки из интервью приводятся без стилистической правки, а цитаты из интернет-форумов сохраняют также орфографию авторов.

[17] См.: *Menahem G.* Urban Restructuring and the Absorption of Immigrants: A Case Study in Tel-Aviv Israel // Immigration and Integration in Post-Industrial Societies: Theoretical Analysis and Policy-Related Research / Ed. By N. Carmon. Houndmills: Basingstoke, 1996. P. 156; а также: *Hasson Sh.* Op. cit. P. 170–173.

[18] *Фельдман Э.* Указ. соч. С. 50–51.

[19] *Hasson Sh.* Op. cit. P. 178.

[20] В различных городах Израиля районы новостроек обозначаются буквами алфавита, *алеф, бет, гимел, далет* и т. д. Под такими названиями они известны горожанам и становятся частью местного лексикона.

[21] *Frenkel D. M.; Pauzner A.* Immigration, Expectations, and Neighborhood Change. Discussion paper No. 6–97 // School of Economics, Tel-Aviv University. Tel Aviv, 1997. P. 2–4.

[22] *Al Haj M.; Leshem E.* Immigrants from the Former Soviet Union in Israel: Ten Years Later. A Research Report. Haifa, 2000.

[23] *Amir S.; Carmon N.* Olim hadashim bemerkaz ha-ir ha-iashan: tahanat ma'avar o hithadshut ironit — bdika be-hadar ha-carmel, haifa (New Immigrants in the Old Center: A Temporary Station or a Renovation of the Town. A Survey of Hadar Ha-Carmel in Haifa, in Hebrew). Haifa, 1993. P. 15.

[24] *Walmsley D. J.* Urban Living: The Individual in the City. Harlow, 1988. P. 62.

[25] *Mesh G. S.; Stier H.* Spatial Mismatch, Stratification of Places and Community Unemployment: The Israeli Case. Discussion Paper No. 1–97. The Pinhas Sapir Center for Development. Tel-Aviv University. Tel-Aviv, 1997. P. 6.

[26] *Menahem G.* Op. cit. P. 161.

[27] *Horowitz T., Shamai Sh. and Ilatov Z.* Assimilation, Dialogue and Empowerment: Immigrants and non-Immigrants in Katzrin, in Hebrew. Tel-Aviv, 2003. P. 146–147.

[28] *Исакова А.* Письма из глухой провинции у моря // Окна (приложение к газете «Вести»). Тель-Авив, 2007. 11 января. С. 4.

[29] *Еленевская М.; Фиалкова Л.* Указ. соч. Т. 1. С. 300–301.

[30] *Pacione M.* Urban Liveability: A Review // Urban Geography. 1990. Vol. 11, No. 1. P. 5–6.

[31] Интернет-программа ICQ, позволяющая находить знакомых, заводить новые знакомства, общаться, моментально получая ответы на свои письма.

[32] *Augé M.* Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity. London; NY, 1995. P. 34–35.

[33] *Левинсон А.* Традиционные ценностные системы и город. Опыт социографии. М., 2004. С. 26–27.

[34] *Kotkin J.* The City: A Global.History. NY, 2005. P. 151.

[35] *Augé M.* Op. cit. P. 65–69.

[36] *Рютерс М.* Советская родина как пространство городской архитектуры // Ab Imperio. 2006. № 2. С. 199–200.

[37] Новое лицо города // Вести — Северный Округ. 2006. 28 сентября. С. 2.

[38] *Паперный В.* Петербургский субстрат в мифологии Тель-Авива // Образ Петербурга в мировой культуре. СПб., 2003. С. 196, 214–215.

[39] *Соболев Д.* Иерусалим. Ростов-на-Дону, 2005.

[40] *Amin A. and Thrift N.* Cities: Reimagining the Urban. Cambridge, 2002. P. 33, 43.

[41] *Cooke C.* Cities of Socialism: Technology and Ideology in the Soviet Union in the 1920s // The Modern City Revisited / Ed. by Th. Deckker. London and N.Y., 2000. P. 54–55.

«ХОТЕЛИ ЛИ ОНИ УЕХАТЬ? ПОЧЕМУ ОСТАЮТСЯ?» ЕВРЕЙСКАЯ ЭМИГРАЦИЯ ИЗ РОССИИ НА РУБЕЖЕ XX–XXI вв. И ЕВРЕЙСКАЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ У ПОТОМКОВ СМЕШАННЫХ БРАКОВ

Елена Носенко
Институт востоковедения РАН (Москва)

В статье речь пойдет не о еврейской эмиграции, а о тех, кто в 1990-е — начале 2000-х гг. из России не уехал. Я пыталась понять, почему люди, имея возможность покинуть СССР (затем Россию) и жить в разных странах, прежде всего, в Израиле, все же остались: а также хотели ли они когда-либо эмигрировать и куда, почему и что побудило их остаться.

Я собираюсь проанализировать мотивацию «неэмиграционного» поведения преимущественно у потомков русско-еврейских браков. Название это условное: среди моих информантов были люди, рожденные в украинско-еврейских, армянско-еврейских, татарско-еврейских и прочих союзах. Но, с одной стороны, число потомков русско-еврейских браков среди них преобладает, так как я проводила исследования в Москве и Петербурге. С другой же, подавляющее большинство информантов родились и воспитывались в «поле» русской культуры, усвоили ее нормы и ценности. Наконец, выражение типа «потомки этнически-смешанных браков, в которых один из супругов не является евреем», представляется мне неудобоваримым канцеляризмом.

Численность таких людей растет стремительно, но определить ее крайне сложно, так как этническую принадлежность лиц смешанного происхождения практически невозможно установить в разного рода переписях. Так, если численность евреев России в 1989 г., согласно Переписи населения, оценивалась в 551 047 человек[1], то, по оценкам А. Б. Синельникова, численность людей,

рожденных в смешанных браках и записавшихся как неевреи, составила 701 600 человек[2]. При этом надо учесть, что большинство потомков русско-еврейских браков в 1990-е — начале 2000-х гг. предпочитали «нееврейскую запись» в документах, прежде всего, в паспортах[3]. В последние годы, как отмечают многие исследователи, идет стремительное «вымывание “этнического ядра”», то есть людей, родившихся в моноэтнических браках, а доля людей, родившихся в смешанных браках, увеличивается[4]. Вполне естественно, что их становится еще больше не только и не столько за счет естественного прироста, сколько за счет того, что сокращается брачный рынок для евреев. Иными словами, все труднее вступить в брак с евреем, рожденным в моноэтническом браке. И хотя результаты любых переписей и любых расчетов демографов относительно численности людей, рожденных в смешанных браках, практически невозможно проверить, общая тенденция, однако, ясна: неуклонное сокращение еврейского населения России (видимо, процесс необратимый); сопровождающее его «сжимание» «этнического ядра» и одновременно возрастание доли людей, родившихся в смешанных браках[5]. Как результат, этническая самоидентификация и этническое поведение российского еврейства в будущем все более будет определяться людьми, рожденными в таких браках[6].

Но именно эта категория людей в России все еще недостаточно изучена. Если о евреях вообще в последнее десятилетие пишут — я имею в виду социологов и психологов, то потомки смешанных браков в поле их изучения попадают очень редко, антропологи же этим практически не занимаются.

Для написания этой статьи использованы материалы исследований, которые я проводила в последние семь лет в Москве и Петербурге. К сожалению, я не располагаю материалами по малым и средним российским городам. Евреев, проживающих в российских регионах, не изучают либо делают это совершенно недостаточно. Надеюсь, что в скором времени у меня появятся новые материалы, возможно, существенно дополняющие уже имеющиеся.

Основной метод исследования — свободное неформализованное интервью, продолжительностью от 40 минут до 3,5 часов. Мною было проведено 123 таких интервью. Для верификации каче-

ственного исследования я использовала материалы социологических опросов Р. Рывкиной 1995 и 2004 гг.[7], а также Ц. Гительмана, В. Червякова и В. Шапиро за 1991–1992 и 1997–1998 гг.[8] Использовала я их ограниченно и осторожно по двум причинам. Названные авторы либо не выделяют потомков смешанных браков как отдельный исследовательский объект, как это делает Р. Рывкина, либо делают это непоследовательно, как Ц. Гительман, В. Червяков и В. Шапиро. Кроме того, я все более и более убеждаюсь, что трудно говорить о верификации, имея в виду количественные опросы — слишком часто они бывают ошибочными. В частности, между результатами опросов, проведенных указанными авторами, расхождения, выраженные в цифрах, нередко очень значительные. Тем не менее, сопоставление различных результатов полезно, а магия чисел все же завораживает.

Я также посчитала полезным в ряде случаев для характеристики «типажа» привлекать текст романа Елены Чижовой «Преступница»[9]. Хотя действие романа происходит в 1970-е гг., поведение и самоидентификация главной героини романа Маши-Марии (рожденной в русско-еврейском браке) характерно и для более позднего времени.

Миграционное поведение и его мотивация, помимо внешних — социально-экономических — факторов тесно увязано с факторами внутренними — прежде всего, этнической, конфессиональной и прочей социокультурной идентификацией. Я сейчас оставляю в стороне постоянно дискуссионную проблему «что значит быть евреем» — это увело бы меня слишком далеко в сторону. Мои исследования показали, что у людей, рожденных в русско-еврейских браках, как у потомков этнически-смешанных союзов в целом, нет и не может быть единой формы этнической самоидентификации. Я предложила выделить четыре типа такой самоидентификации, которая, как я полагаю, может быть применима и к потомкам иных смешанных браков и союзов.

1. *«Нееврейский» («русский») тип.* Ее носители никогда не считали себя евреями, не интересуются еврейскими традицией и культурой, отвечают, что все еврейское им чуждо. Они полностью ассимилированы, всегда предпочитают русские ценности, нередко декларируют свою приверженность православию. Эмигрировать обычно не хотят, хотя не исключают возмож-

ности уехать на время с целью заработка. Это позитивный тип этнической самоидентификации с доминирующей этнической группой.

2. *«Интернационалистический» тип* (так нередко определяли себя сами информанты). Его носители похожи на представителей первой группы, за одним исключением — они ощущают себя евреями в ситуациях столкновения с проявлениями антисемитизма. Это евреи «благодаря» антисемитизму. Они не знают и мало интересуются еврейской культурой, считают себя неверующими либо православными, предпочитают русские ценности, но не отрицают своего еврейства, хотя оно у них нередко окрашено в негативные тона. Это негативный тип самоидентификации с этническим меньшинством.

Так, уже упоминавшаяся Маша-Мария, рожденная в смешанном браке, еврейка «благодаря» антисемитизму — государственному и бытовому — *par excellence*. Она, в отличие от своего двоюродного брата, не интересуется ни вопросами эмиграции и борьбы за право евреев на свободный выезд, ни, как ее дальний родственник, еврейской культурой и историей (она попадает в подпольный кружок, где изучают иврит и дискутируют о прошлом и будущем еврейского народа). Все это ей чуждо и даже вызывает пренебрежительное отношение. Все, кроме проявлений антисемитизма, которые она воспринимает крайне болезненно, будучи носительницей «негативной» еврейской самоидентификации, доведенной до логического конца. Но антисемитизм вовсе не вызывает у нее мыслей о попытке эмигрировать. Напротив, она подслушивает разговор родителей: «Оставив дверь приоткрытой, Маша слушала. Они продолжали спор. “Что я могу, если ты не потребуешь у своего начальства? Не они — я скоро сдохну в этой коммуналке!” — “Пожалуйста, не начинай, — отец говорил тихо, — ты отлично знаешь, не могу я просить”. — “Конечно, — мамин голос зазвенел. — Если тебе дадут квартиру, все институтские решат, что ты хитрый еврей. Будь ты и вправду хитрым, мы бы давно уехали и жили бы по-человечески... Правильно Ося говорит!..” — “Прекрати! — отец заговорил вслух. — Я здесь родился и никуда отсюда...” Маша встала и вышла к родителям. “Учти, — она обратилась к матери (русской. — *Е. Н.*), если вы уедете, на меня не рассчитывайте. Я останусь”. Родители испуганно смолкли[10].

3. *«Двойственный» (переходный) тип.* Люди с такой самоидентификацией «чувствуют себя» евреями или русскими в зависимости от ситуации. Это наиболее ситуационный тип этнической самоидентификации и, соответственно, наиболее неустойчивый. У опрошенных с таким типом самоидентификации чаще всего происходит «поворотный момент» — событие или несколько знаковых событий, после которого их самоидентификация становится более определенной. Причем поворот может произойти как в сторону «еврейской», так и в сторону «русской» составляющей. На конструирование их самоидентификации влияет позитивный фактор — интерес к еврейской культуре, как правило, через еврейские организации или образование, и /или негативный — антисемитизм. Это позитивно-негативный тип идентификации с этническим большинством или меньшинством.
4. *«Новый еврейский» тип.* Он, с одной стороны, резко отличается от традиционной еврейской самоидентификации, существовавшей в России до 1920-х — 1930-х гг., а с другой — от «советской еврейской» самоидентификации. Этот тип отличается от израильской и американской моделей еврейской самоидентификации. Вообще он находится в процессе становления и формируется не на этапе первичной социализации, но гораздо позднее — в рамках еврейских, особенно молодежных организаций (точнее, конструируется именно по американскому или израильскому «сценарию»). Эти люди считают себя евреями, оценивают евреев как ингруппу, которую оценивают очень высоко. Они гордятся своим еврейством (как правило, имея о нем не вполне отчетливое представление), активно интересуются еврейской культурой и нередко принимают участие в еврейской жизни. Довольно часто они идентифицируют себя с иудаизмом, хотя это разновидность «civil Judaism», или, скорее, «игра в евреев». Это позитивный тип самоидентификации с этническим меньшинством[11].

Есть основные факторы, способствующие формированию каждого типа и, в частности, миграционного поведения. В начале массовой эмиграции — в 1990 г., по данным опросов, основной причиной было отсутствие перспектив самореализации[12]. На миграционное поведение российских евреев определенное

воздействие оказывал также эффект «лавины» (определение предложено М. Еленевской и Л. Фиалковой): «все ехали и мы поехали»[13]. Эта лавина едва не увлекла и некоторых из моих опрошенных.

Елена О., 33 года, врач:

> Был какой-то момент — десять лет назад (в конце 1980-х — начале 1990-х гг. — *Е. Н.*) под влиянием моды или какого-то общего настроения, потому что у меня уехали мои двоюродные и троюродные братья, мамин брат, родственники в Австралию. Модно было ехать, мы решили — поедем, модно было, но потом я подумала, а чем мне тут плохо? <...> Для нас эти раздумья пройденный этап, я знаю однозначно, что мы не уедем никуда, не хотим, хотя подруга предлагала грин карту в Америку, но мы подумали и решили, что нет (А1. 7.05.1999)*.

С тех пор изменилось довольно многое, в первую очередь, ситуация в принимающих странах, в основном в Израиле, куда первоначально устремился основной поток евреев-эмигрантов. «Как показали все проведенные исследования, эмиграция 1990-х годов была мотивирована не положительными факторами, «притягивающими» людей в Израиль, а отрицательными, «выталкивающими» их из бывшего СССР»[14]. Некоторая экономическая стабилизация в России, с одной стороны, а также политическая и экономическая напряженность в Израиле — с другой, привели к резкому сокращению потока эмигрантов.

Так, многие информанты, по их словам, в конце 1980-х — начале 1990-х гг. все же думали о возможности эмиграции. Далее привожу фрагменты интервью в соответствии с предложенными мною типами самоидентификации.

«Нееврейский» тип

Наталья А., 19 лет, студентка:

> Этот вопрос (об эмиграции. — *Е. Н.*) как-то встал, когда в прошлом году происходили эти события — нестабильность с рублем была

---

* А — обозначает личный архив автора, следующая за ней цифра — порядковый номер интервью; далее — дата проведения интервью.

(дефолт 1998 г. — *Е. Н.*). Очень тяжело было, и мы поняли, что мы имеем право уехать в Израиль. Но с другой стороны, сразу встает острая проблема — там нет работы. Моему папе очень тяжело будет найти работу, потому что он уже в таких годах. Но он считает сам, что было бы хорошо, если бы его дети не жили в России. Чтобы им было куда уехать. Я бы сама тоже хотела уехать. Не в Израиль, в Европу, наверное. Я не знаю определенно, но я бы хотела уехать. В Израиле, во-первых, язык. Языковой барьер. Нужно время, чтобы выучить язык. Потом, просто есть страны, которые больше я люблю. Например, Англия (А38. 22.02.2000).

Елена О., 33 года:

Потому, что там понаслышке жизнь лучше, заработки лучше, ну все лучше, а не потому, что меня кто-то притеснял морально или как-то по-человечески. (А1. 7.05.1999).

«Интернационалистический» тип

Леонид П., 53 года, преподаватель математики:

Думали мы об отъезде. Мы даже иврит ходили учить. Но потом подумали, и порешили остаться. — Почему? — Видите ли, таких, как я математиков, там много, и многие не могут найти хорошую работу. Да еще не зная языка, а я его хорошо не буду знать, у меня языки плохо идут. Да еще возраст, там ведь, если ты старше 45, то хорошую работу не найдешь. А зачем тогда? Кто-то едет ради детей, у нас их нет. А тогда зачем? Здесь у меня работа, жилье, родители, они уже старые люди, не поедут, у нас много друзей, у меня работа, я могу и здесь зарабатывать, езжу на конференции. А если я туда поеду, то что? Улицы мести? (А5. 16.06.1999).

«Двойственный» тип

Александр В-й, 20 лет, студент, посещает «Гиллель»:

Дело в том, что родители, они боятся, конечно, что они уже в возрасте, и им там будет трудно найти работу. А я, например, просто не вижу

другого выхода для себя. Мне хоть куда, лишь бы из России уехать. Просто самое реальное, конечно, уехать в Израиль. В Америку сейчас ехать очень трудно (А67. 23.05.2000).

«Новый еврейский» тип

Виктория С., 33 года, филолог, работник «Гиллеля»:

Жить там (в Израиле. — *Е. Н.*) трудно, на самом деле, потому что очень много нужно работать, как-то самоутверждаться постоянно. Но если ты работаешь, и ты зарабатываешь, то какие-то возможности у тебя есть. Но там трудно в моральном плане, потому что там к русским евреям, выходцам из России отношение недостаточно хорошее, скажем так. Я лично на себе не испытала, но так говорили люди, которым я доверяю. В этом смысле трудно, этого я боюсь... я бы больше не хотела поехать туда (то есть в Израиль. — *Е. Н.*), а хотела бы уехать отсюда, наверное, вот так. — Куда? — Вот в Америку бы я поехала (А71. 24.05.2000).

Татьяна Г-ч, 22 года, студентка медицинского университета, называла причины:

Ну, наверное, улучшение материального положения. У меня профессия врача, а Вы сами знаете, что здесь творится с врачами. А потом, не знаю, я бы не хотела, чтобы мои дети родились здесь, я думаю, что я не смогу обеспечить своих детей здесь. И я не хочу, чтобы моя мама провела старость в России и жила, как большинство наших пенсионеров, и сама бы не хотела состариться в России. Эти обездоленные старушки, идущие по улицам, для меня это страшное зрелище (А66. 23.05.2000).

Юлия П., 22 года, студентка, посещает «Гиллель»:

Если бы у меня была возможность, я бы поехала в Европу, может быть, в Америку. Но это так, только планы, пока что мало реально. Может быть, и Израиль (А68. 23.05.2000).

Эсфирь Ч., 19 лет, студентка Еврейского университета в Петербурге:

В России я не хочу оставаться. Я человек такой, охотно идущий на помощь, мне хочется помогать общине. Но я просто не могу, я так

устала от такой жизни, что жить здесь просто не могу. Не из-за антисемитизма, а просто я хочу нормальную человеческую жизнь, если есть такая возможность — уехать из России. Мне кажется, здесь ничего хорошего не будет. Не в смысле для евреев, а вообще для всего народа, который здесь живет. Я хочу уехать, но почему-то я в Израиль не очень хочу. Потому что в Израиле трудно. Может, поехать в Америку. В Америке большие общины еврейские. Я знаю английский. Может быть, я смогу преподавать, у меня будут хорошие знания <...> Во-первых, у меня будет профессия — преподаватель еврейской истории, а нас в Израиле много таких специалистов, вряд ли моя профессия будет там очень востребована. Я думаю, что она будет больше востребована в Штатах. Скорее всего, эта причина (желание ехать не в Израиль. — *Е. Н.*). Потом в Израиле климат очень жаркий, мне будет трудно его переносить все время после Питера (А15. 26.10.1999).

Матвей Р., 20 лет, студент-социолог:

Одно время мы активно думали ехать в Израиль. А куда еще? Во-первых, в Израиле уже очень много наших знакомых и друзей, родственников. И, наверное, если ехать, то поначалу, конечно, туда. Хотя, сейчас это уже не так актуально, другое к этому отношение. По-моему, это зависит от периодов политической стабильности/нестабильности. Сейчас опять начинаю подумывать — в смысле ехать. Да, там проблемы. Я на самом деле не очень изучал еще израильские реалии, мало об этом знаю. Но мне хотелось бы сначала здесь выучить язык и получить достойное, серьезное образование, может быть, ехать с какой-то небольшой научной карьерой. Конечно, хотелось бы заниматься тем же, чем я занимаюсь здесь (А26. 2.11.1999).

Все эти примеры только подтверждают уже приводившийся выше вывод: основной причиной было не поехать «туда», а уехать «отсюда». Даже в семьях опрошенных с «русской» самоидентификацией вопрос об эмиграции, так или иначе, обсуждался. Но для них Израиль не был приоритетным направлением. Далее по мере усиления «еврейской составляющей» самоидентификации возрастала привлекательность Израиля, хотя даже информантам с «новой еврейской» самоидентификацией Европа и Америка

казались более привлекательными. При этом во всех группах преобладали экономические причины, желание уехать из России, значительно меньше — найти спутника жизни.

Останавливали людей в основном, как мы видим, невозможность найти хорошую работу, нежелание потерять жилье, друзей, оставить пожилых родственников, другой климат, просто боязнь резких перемен в жизни.

Опросы, проведенные Ц. Гительманом, В. Червяковым и В. Шапиро, также свидетельствуют о резком снижении ажиотажного интереса к Израилю в конце 1990-х гг. по сравнению с началом этого же десятилетия[15].

Однако многие информанты желали бы съездить за границу, в том числе в Израиль, в качестве туристов.

«Нееврейский» тип

Мария Б., 23 года, врач, рассказала мне, что читала какую-то книгу об Израиле (в ходе беседы выяснилось, что это был «Исход» Л. Юриса), после чего ей захотелось там побывать:

> Да, конечно, это было бы очень интересно, приобщиться к еврейской истории, каким-то историческим моментам, посмотреть, окунуться в эту атмосферу (А3. 16.06.1999).

«Интернационалистический» тип

Екатерина К., 24 года, ветеринар:

> Хотела бы (съездить в Израиль. — *Е. Н.*), как в любую другую страну, посмотреть, как люди живут. Не потому, что я принадлежу к этой национальности, а потому что это во всем мире спорная такая национальность — стоит посмотреть (А2. 16.06.1999).

Многие не имеют возможности съездить заграницу из-за материальных трудностей. Это вполне согласуется с данными Ц. Гительмана, В. Червякова и В. Шапиро, согласно которым в конце 1990-х гг. около 25% респондентов там были, а в начале 1990-х — чуть более 10%[16], поскольку у значительной части российских евреев есть родственники и друзья за рубежом и, соответственно, они бывают заграницей несколько чаще. Тем не менее,

большинство этого не делают. По данным Р. Рывкиной, число собирающихся уезжать и обдумывающих этот вопрос с 1995 по 2004 г. сократилось, число желающих, но не имеющих возможности — с 20 до 11%, а число тех, кто не собирается,— возросло с 50 до 70%. У тех, кто хотел и хочет уехать, изменилась мотивация — возросло число тех, кто хочет повысить уровень жизни, но уменьшилась доля тех, кто ищет политической стабильности (с 46 до 17%). Процент лиц, опасающихся погромов, уменьшился с 46 до 5%, чуть меньше осталось таких, кто хочет уехать ради детей. Процент желающих эмигрировать ради воссоединения семей остался почти прежним (около 15%)[17].

Меняются и направления гипотетических миграционных потоков. Так, опросы, проведенные Р. Рывкиной, а также Ц. Гительманом, В. Червяковым и В. Шапиро, показывают, что с начала 1990-х до середины 2004 г. для российских евреев Израиль и в меньшей степени Америка потеряли привлекательность. Но в несколько раз возросла привлекательность Канады и Германии[18]. Попробую пояснить эти результаты, выраженные в «сухих цифрах». «Привлекательность» или «непривлекательность» Америки или Канады могут быть отчасти объяснены особенностями визового режима, миграционного и трудового законодательства в этих странах, а также возможностями получения пособий. Это отчасти верно и для Германии, однако и там за последние годы миграционные законы резко ужесточились. Тем не менее, попасть туда до недавнего времени было намного легче, чем в США, а жизнь там отличалась большей стабильностью, чем в Израиле, что повысило «привлекательность» Канады и Германии для потенциальных эмигрантов. Но есть и еще один фактор, который почему-то остался неучтенным. Я имею в виду нежелание ехать на «родину Холокоста», из-за чего большинство российских евреев в конце 1990-х гг. (93,2% по данным Ц. Гительмана, В. Червякова и В. Шапиро) и в 2004 г. (84% по данным Р. Рывкиной) ехать туда все же не желали. Так, ни один из моих информантов не назвал Германию в качестве страны, куда они собирались или хотели бы эмигрировать. Большинство резко отрицали саму такую возможность. Вот несколько фрагментов из интервью.

Анна Б-я. 56 лет, преподаватель в техническом вузе:

> Я не понимаю, как можно ехать туда. Как можно забыть то, что было. Ну, да, это другое время, но забыть это, по-моему, просто нельзя (А85. 18.10.2004).

Александр В-й, 20 лет:

> Я в Германию не хочу. — Почему? — Я, конечно, понимаю, что страна эта изменилась, но осадок какой-то после той войны, конечно, остался (А67. 23.05.2000).

Юлия П., 22 года, студентка, посещает «Гиллель»:

> Но в Германию я не хочу. У меня принципиальные соображения на эту тему. Это, к сожалению, не забывается евреями, и все, что было тогда, это отзывается в людях, которые не только этим занимаются, но и в их потомках тоже. Там ведь тоже очень большая проблема антисемитизма и вообще всех этих национальных вопросов. И вообще там к евреям относятся очень неоднозначно. Поэтому все-таки не Германия (А68. 23.05.2000).

Уже упоминавшаяся Виктория С., 33 лет, говорила:

> ...в Германию бы я не поехала, это невозможно, а в Америку — да. — Почему не в Германию? — Во-первых, в памяти то, что было, а во-вторых, не знаю, может быть, и во-вторых тоже (А71. 24.05.2000).

Среди моих опрошенных очень немного тех, кто и сейчас думает об отъезде. Что касается эмиграции в Израиль, то о нем как о конечной цели говорят нечасто, обычно упоминая при перечислении разных стран. Довольно ожидаемо, что его совсем не упоминают в этом контексте люди с «нееврейской» самоидентификацией и почти не упоминают — с «интернационалистической». Лишь один информант на момент интервью собирался сделать это, молодая девушка, которая, правда, оценивала Израиль скорее как перевалочный пункт.

Анна Пр., 18 лет, студентка Еврейского университета в Петербурге:

> Я собираюсь уехать насовсем <...> Я здесь не вижу будущего <...> В Израиле по-другому, там мораль лучше. Мне их современная куль-

тура нравится. Я общалась там с молодежью и не чувствую разницу в культуре — в современной, не считая иудаизма (выделено мною. — *Е. Н.*). Просто мне там действительно нравится. А в России материально тяжело. И все наши знакомые уехали, и очень трудно найти себе спутника жизни (А13. 25.10.1999).

Носители «двойственной» самоидентификации говорили об Израиле как о цели эмиграции чаще, но, по их словам, предпочли бы другую страну.

Александр В-й, 20 лет, отвечал:

В Израиль. Или в какое-то другое место, но не в Германию (А67. 23.05.2000).

Молодые люди с «новым еврейским» типом самоидентификации высказывались более определенно.

Александр В., 27 лет, преподаватель английского языка:

Да, мы думаем над этим. Понимаете, я здесь не вижу будущего ни для себя, ни для всех нас. Тут очень тяжело, с работой трудно, вообще тяжело жить, а уж еврею особенно. Я не хочу, чтобы мои дети все это видели, чтобы мой сын, когда вырастет, попал в эту жуткую армию, пусть он лучше в Израиле служит, там другая армия, другое отношение к людям <...> Я знаю, что если я буду работать, и жена моя будет работать, то мы будем нормально жить, пусть мы в долг все возьмем и будем годами это выплачивать, но заработанного у меня никто не отнимет. И чувствовать себя я там буду человеком, а не лицом еврейской национальности (А8. 2.08.1999).

Согласно данным последнего опроса Ц. Гительмана, В. Червякова и В. Шапиро, только 11% респондентов считали, что каждый еврей должен уехать рано или поздно в Израиль[19]. Я не ставила вопрос так прямо, но ответы моих информантов свидетельствуют о том, что такое мнение действительно распространено мало. При этом образ Израиля сильно варьирует в зависимости от типа самоидентификации.

«Нееврейский» тип

Анна П., 57 лет, детский психолог:

Нет, что Вы. Здесь моя Родина. Я знаю только русский язык, другого языка не знаю, я люблю эту землю. Да и возраст уже такой, куда ехать, где нас ждут. В Израиль? Но это же для нас экзотика, как, я не знаю, Таиланд. Тоже пальмы растут. Нет, я, конечно, никуда не собираюсь (А4. 12.06.1999).

«Интернационалистический» тип

Дмитрий К., 59 лет, историк:

Я считаю, что это государство добилось очень многого, от души желаю ему процветания, может быть, некоторой большей светскости, чем она имеется в современном Государстве Израиль. Хотя сказать, что я знаю по-настоящему об иудаизме и Государстве Израиль, я не могу. Вот мои друзья, которые туда переехали, они потом переехали в Соединенные Штаты, хотя ехали именно для того, чтобы поселиться в Израиле, они не смогли там прижиться. Они вначале и мальчик у них был настроен очень религиозно, но даже они не смогли ужиться там, потому что им казалось, что ортодоксы чересчур много взяли власти (А60. 14.04.2000).

Анна Пр., 18 лет, студентка:

Было предвзятое отношение, но не потому что я русская как таковая, а потому что я из России, к таким относятся не очень хорошо. Если *ола хадаша* из Турции и *ола хадаша* из России, то нас не любят, потому что мы из России, русские свиньи, русские проститутки, к тебе уже определенным образом примеряются. И надо доказывать, что я не такая. Это было достаточно большой проблемой (А13. 25.10.1999).

«Двойственный» тип

Полина М., 20 лет, студентка:

У меня двоякое отношение к этому. С одной стороны, хорошо, что есть страна, куда евреи могут уехать, государство и земля их, наконец-то.

Но с другой стороны, всех сейчас погнать туда — я считаю, что это неправильно. Наши организации сегодняшние еврейские, которые работают на отправку людей в Израиль, мне не внушают большой симпатии, потому что это уже до нелепости доходит. Всех в Израиль — чем больше, тем лучше, это бред. Непонятно, зачем. Если это действительно было нужно после войны, когда это был энтузиазм, была идея. Сейчас чем они могут привлечь? <...> Но многие едут только из-за того, что там, может быть, жить лучше, легче. И это правильно, человек должен искать, где ему лучше. Но все это как-то, по-моему, потеряло уже свою идею. Забыли все, зачем это надо (А25. 1.11.1999).

Александр С., 37 лет, художник и одновременно вольнослушатель Еврейского университета в Петербурге:

Но есть еще вторая родина — мифологического свойства — в этом смысле Израиль является родиной. Это не историческая родина, нет, мифологическая — да (А14. 26.10.1999).

Вера К., работник «Хэсед Авраам», которая была там четыре раза:

Ну, там все-таки более приземленная жизнь. У нас больше театры, музеи, культурная жизнь вообще кипит <...> Там, конечно, такого кипения культуры нет, безусловно. Там в основном упирают на веру, если ты верующий. Если Суббота, то ничего нельзя, надо сидеть дома — а это единственный день, когда можно поехать в театр или в музей. То есть, вот такая приземленность именно в плане культурного общения. Целый день работают, работают там очень много, чтобы заработать, поэтому такого культурного общения нет. Будь мне 30–40 лет, я не знаю, как бы я это восприняла, но когда я туда приехала в свои 50 лет, мне очень захотелось туда. Во-первых, я очень люблю жару. Потом, когда у нас неурожай, то у нас или засуха, или у нас залило, то еще что-то. А там организация меня, конечно, потрясла. Я себя сверяю с культурой обслуживания, с хорошей организацией, хотя там, конечно, тоже много бюрократизма... Потом эти прелестные показы — кибуцы, где все чисто, просто замечательно, меня это очень привлекло. Меня их стиль жизни такой, скажем, солдатский, устраивает. Мне нравится, что в домах израильтян, где я была, а я... там работала уборщицей... (нужно было отрабатывать деньги, взятые в долг на дорогу. — *Е. Н.*), спартанская обста-

новка — ничего лишнего, никакого там хрусталя в закромах и на витринах. Все очень просто, все очень рационально, ничего лишнего (А17. 27.10.1999).

«Новый еврейский» тип

Алла Т., 22 года, работник «Хэсед Авраам»:

Я ездила по молодежной программе, они ознакомительный тур собирали. Мы работали в израильской армии, на военных базах. Показали нам всю страну. Это было очень интересно — не глазами туриста, а именно глазами человека, живущего там — пообщаться, увидеть все. Очень хорошие впечатления. Страна такая молодая. И природа эта — из пустыни сделано все. И пожилым очень хорошо. Про Израиль говорят, что это страна пожилых и молодежи, это так и есть (А22. 29.10.1999).

Татьяна П., 33 года, преподавательница Еврейского университета в Петербурге:

...у меня особое отношение к Израилю, дело не в том, что у меня там родственники, у меня в Лондоне тоже родственники, и даже когда их у меня в Израиле не было, понимаете, я чувствовала, что это мой народ. Скажем, то, что происходит в Израиле, оно меня касается (А62. 17.05.2000).

Таким образом, в «нееврейской» группе эта страна воспринимается как нечто чуждое, в целом отношение к ней довольно безразличное. «Интернационалисты» более эмоциональны, нередко отмечая негативные моменты, в основном в отношении израильтян к новоприбывшим. Двоякое отношение у информантов с «двойственной» самоидентификацией подтверждает амбивалентность их самоидентификации. Наиболее эмоционально положительное отношение у «новых евреев». В целом эти тенденции соотносятся с данными Ц. Гительмана, В. Червякова и В. Шапиро, согласно которым отношение к Израилю колеблется от «благожелательно-индифферентного» — 25% до «экзальтированно-положительного» — 20%. Причем последний сократился по сравнению с началом 1990-х гг. Доминирует «спокойно-сочувственное» отношение[20]. Вместе с тем, по данным исследователей,

другие страны Европы и США гораздо более чужды респондентам. Но, при всей их «чуждости» они, я бы сказала — более предпочтительны для проживания в глазах российских евреев.

Значительно чаще информанты говорили о своей идентификации с Россией; подобное отношение наблюдается во всех группах, кроме самой малочисленной «новой еврейской».

«Нееврейский тип»

Нина Е., 61 год, пенсионерка:

> Я думаю, что больше евреев останется здесь, потому что они любят свою родину. Здесь их корни (А23. 31.10.1999).

«Интернационалистический тип»

Екатерина К., 24 года, объясняла:

> Я не хочу уезжать из этой страны, это моя родная страна. Какая мне разница, где жили мои предки? Мои родители и я живем здесь, мы привыкли к этой традиции, к этой культуре, а как живут евреи там, я просто не знаю. А то, что было с предками — разве ко мне это имеет отношение? Ну, может быть, единственное, что я хотела бы изучить — это еврейскую культуру, хотя бы, чтобы знать, кто был твоими предками. Но чувствами я здесь, меня ничто не связывает с евреями, с их родиной (А2. 16.06.1999).

Борис Б., 41 год, программист:

> Понимаете, есть разные люди — люди мира и люди страны. Людям мира, в общем, везде хорошо, они могут жить в любой стране. А есть люди страны, которым хорошо только дома. Вот я человек страны, мне хорошо здесь. Я раньше много ездил с походами по Кавказу, по Крыму, Карпатам. Но возвращался я к себе, домой. А Израиль — это не мой дом. Что меня с ним связывает? Языка я не знаю, культуры этой тоже нет, моя страна — Россия. Я хотел бы туда поехать, посмотреть, как и в другую страну, но не жить там (А7. 23.07.1999).

«Двойственный» тип

Андрей Р-й, 22 лет, жил в Израиле три года и уезжал туда, чтобы «чувствовать себя евреем», студент РГГУ и на временной работе:

> Я жил там три года. Я решил уехать насовсем. Сейчас у меня нет проблемы гражданства, юридических проблем, чтобы уехать туда, не существует, но мне больше нравится жить в России. — А почему Вы решили поехать в Израиль? — Это долгая история. Если кратко, то когда мне было 18 лет, надо мной висела армия, а в Израиле это, во-первых, избежание советской армии, еще и Чечни, в тот год самый разгар всей этой крови (имеется в виду первая Чеченская война. — *Е. Н.*). А потом, Израиль заманивает к себе тем, что бесплатные какие-то курсы, пособия, встречают в аэропорту и отправляют на первое время жить. Так оно и есть, кстати, это все соответствует действительности. Поэтому я ехал не на голое место, хотя у меня не было родственников, даже знакомых фактически не было в Израиле. И естественно, самая главная причина — я из очень маленького провинциального города, а тут — в другую страну. Это прекрасно было... Я чувствовал себя евреем до отъезда в Израиль. Но там я почувствовал себя русским. Израиль — это закрытое общество, сильное общество, оно навязывает свои идеи, свой стиль жизни. Но у меня стиль иной. [На вопрос, что именно не понравилось в Израиле, респондент ответил:] Большое видится на расстоянии. Живя в Израиле, я вдруг понял, что у меня есть родина — Россия. Я вдруг понял, что я русский. Хотя раньше я сомневался в этом. Не в этническом смысле — у меня мама украинка, папа наполовину русский, наполовину еврей. А по менталитету... Я считаю, что этническая принадлежность определяется самосознанием. У меня русское самосознание, я принадлежу к русской культуре. — А менталитет в Израиле? — Здесь другое. Во-первых, он мне, да, не близок. Да, там тепло, там есть работа, там я зарабатывал деньги, на которые я сейчас, по сути дела, живу. Я там даже в армии послужил, был в университете. Но, понимаете, жить в стране, где люди не любят то, что ты любишь <...> Понимаете, я здесь родился и вырос. Для меня важен момент понимания, не просто материального благополучия, а общения с людьми, чтобы они были мне близки. — Вам не мешал языковой барьер? — Нет, он был какое-то время, я сейчас

хорошо владею ивритом. Нет, просто я чужой в том обществе. И мне кажется, все русские в Израиле, или большинство, живут не в обществе, а в общине. Там миллион русских, это много — русские магазины, русские клубы, русские школы, даже русские детские сады — полностью своя инфраструктура. Сало продается в магазинах. Но это ведь община. Но страна-то ведь коренная не Израиль, а Россия. Хотя в Израиле жить можно, и там жить неплохо (А28. 16.12.1999).

Александр С., 37 лет:

Я думал об этом много, но понимаете, в чем дело — если бы у меня были сионистские убеждения, я бы, конечно, уехал. Но я все-таки принадлежу к русской культуре. Я существую в поле русского языка. Поэтому я бы чувствовал себя там невостребованным. Хотя если бы возникла бы какая-то ниша — в профессиональном плане, я смог бы там (в Израиле) заниматься театром, зная язык, то не исключено, что и поехал бы. Но не из сионистских убеждений. Все-таки в России я себя чувствую дома, когда не сталкиваюсь с антисемитизмом (подчеркнуто мною. — *Е. Н.*). Это — моя земля. Хотя та земля (Израиль. — *Е. Н.*) — тоже моя (А14. 26.10.1999).

При этом в «нееврейской» и «интернационалистической» группе информанты однозначно говорили, что только Россия — их родина, а в «двойственной» — изредка о том, что Израиль они тоже воспринимают как свою страну. По данным Р. Рывкиной, с 1995 по 2004 г. идентификация с Россией возросла с 76 до 85%[21]. Результаты опроса Ц. Гительмана, В. Червякова и В. Шапиро показывают, что около $^3/_5$ опрошенных воспринимали Израиль как историческую родину, в то время как Родину с большой буквы — только 10%[22]. Никто из моих информантов не назвал Израиль исторической родиной; я же намеренно такого вопроса не задавала. Своей родиной, то есть родной страной, где они родились и выросли, где родились и выросли их предки, все без исключения информанты считают Россию. Это лишний раз доказывает, что словосочетание «историческая родина» — не научное понятие, а, скорее, идеологема, используемая либо с целью конструирования исторической памяти, либо в ряде случаев как этнический маркер.

Подавляющее большинство информантов в ближайшее время не собирались никуда уезжать. При этом наряду с традиционными — социально-экономическими мотивами, были также мотивы эмоционального плана — идентификация с Россией, ее культурой, ощущение этой страны как своей единственной родины, а также нежелание разлучаться с родными, терять друзей и т. п.

«Интернационалистический» тип

Наталья И., 23 года, журналистка:

> Нет, это все сложно, и чем ты старше, тем меньше у тебя шансов нормально устроиться. А мне с моей профессией (Наталья по специальности — экономист, в настоящее время работает журналисткой. — *Е. Н.*), понимаете, она там не будет нужна. Профессионально я вижу себя здесь (А73. 24.05.2000).

Елена К., 20 лет, недавно начавшая активно посещать «Гиллель»:

> Нет, я, скорее всего, никуда не поеду. Я знаю, что там (в Израиле. — *Е. Н.*) очень тяжело. Во-первых, из-за жары, я ее не переношу. А потом очень большие трудности с работой, там многие, кто уехал, работают не по специальности. А мне с моей специальностью (Елена работает преподавательницей музыки. — *Е. Н.*) там будет очень трудно устроиться. (А24. 31.10.1999).

Татьяна К., 53 года, редактор:

> Ну, какие-то разговоры (об отъезде. — *Е. Н.*), безусловно, бывали <...> но не очень серьезно, потому что мы оба гуманитарии, не очень видим сферу своего применения там. Ребята у нас маленькие, поздний брак, надо их как-то довести, а они уже сами будут решать (А37. 17.02.2000).

Нина К., 62 лет, пенсионерка:

> Нет, что Вы, конечно, я никуда не собираюсь. Я языка не знаю, И вообще как это — все бросить и уехать? Ребенка с собой брать — так ему 26 лет. Бросить все, бросить своего сына и уехать в Израиль, одной быть, тем более у меня никогда не было друзей. А евреи меня всегда считали русской (А16. 27.10.1999).

«Двойственный» тип

Вера А., 53 года, учительница в школе:

Нет, мне никогда не хотелось уехать. Хотя иногда, когда эти фашистские организации голову поднимают или безобразия начинают происходить, я начинаю себя чувствовать дурой. Нормальные люди, они не хотят жить в этом кошмаре, они спасают свое потомство. А у меня детей ведь нет. Я совершенно непрактична, в этой жизни не приспособлена. А это надо все начинать заново, жизнь устраивать на новом месте. Здесь все же я дома. Дочка моего мужа, она еврейка, вот она тоже националистка. Я считаю, что это тоже воспитано, наверное, средой. Она может сказать «черножопый». Но в Израиль она тоже не хочет, говорит — «слишком много евреев». Вот я тоже боюсь, что мне там будет не очень уютно, комфортно. Там тоже есть разные слои — есть <...> ортодоксальные евреи, меня это никогда не привлекало (А61. 25.04.2000).

Полина М., 20 лет:

Нет, ехать туда (в Израиль. — *Е. Н.*) насовсем не хочу. — Почему? — Не знаю. Ну, во-первых, мне нравится здесь, а во-вторых, я не помню, когда у меня впервые проявилось отношение к Израилю, что это страна ветхозаветная. И ехать туда и жить там светским человеком — зачем? Если бы я стала соблюдающей, поняла, что это мое, то да — я бы поехала. А сейчас я не понимаю — зачем? (А25. 1.11.1999).

«Новый еврейский» тип

Анна Э., 55 лет, работник еврейской общинной структуры в Москве:

Понимаете, ведь в Израиле я русская (у матери респондентки в паспорте записано «русская». — *Е. Н.*), у меня были бы проблемы с этим. Там у меня вообще проблем гораздо больше было бы, чем здесь. Здесь у меня стабильная работа, даже жилье. Там мы себе никогда не можем себе позволить такого (А40. 25.02.2000).

Алла Т., 22 года:

Я не исключаю возможности отъезда, но для этого нужно образование и опыт какой-то работы. [На вопрос, почему она все же не исключает

возможности отъезда из России, Алла ответила:] Просто политическая ситуация, она заграницей намного стабильнее. Если говорить конкретно об Израиле, то можно сказать, что там все свои. Но можно и здесь верить и соблюдать (подчеркнуто мною. – *Е. Н.*) (А22. 29.10.1999).

Эти высказывания во многом согласуются с результатами количественных опросов (уже упоминавшихся мной), согласно которым людей более всего удерживает работа, жилье, родственники и друзья. При этом за последние годы сильно возрос фактор культуры.

Хотя возможность отъезда многими исключается, люди хотят получить хорошее образование и приобрести нужную специальность — как правило, в России, иногда за рубежом. Более того, даже в «новой еврейской» группе становится все более информантов, которые, с одной стороны, подчеркивают, что в России у них больше возможности для самореализации, чем за границей, а с другой — возможность «быть евреем» и «жить еврейской жизнью», не покидая Россию.

Таким образом, с одной стороны, некоторая стабилизация политической и экономической ситуации в России, а с другой, политическая нестабильность в ближневосточном регионе и трудности, ожидающие мигрантов в Израиле, естественно, сильно охладили желание российских евреев, в том числе потомков смешанных браков, покинуть Россию ради Израиля. Так называемые негалахические евреи к тому же нередко осознают, что там они будут гражданами второго сорта. Возможность же уехать в другие страны становится все более проблематичной. Кроме того, возрождение, или, что, на мой взгляд, точнее — конструирование еврейской жизни в России дает возможность тем людям, которые хотят «быть евреями», быть ими в России. Большинство же информантов к проблеме своего еврейства относятся достаточно индифферентно либо воспринимают его лишь через призму отрицательного опыта; для них эмиграция, в том числе в Израиль, мало привлекательна.

Я намеренно не останавливалась не теме антисемитизма как «выталкивающем» факторе. Можно привести много выкладок относительно высокого уровня антисемитизма в современной России; можно привести не меньше — относительно его сниже-

ния в последние годы и «замещения» кавказофобией. Мои информанты много и охотно говорили об антисемитизме, так что самая большая глава моей последней книги оказалась посвящена именно ему. Однако проявления антисемитизма не пугают их настолько, чтобы вынудить эмигрировать. Идентификация с Россией, русской культурой, родственные и дружеские связи оказываются сильнее опасений испытать унижения и даже насилие. Так произошло с Машей-Марией, ведущей постоянный мысленный спор со своим братом Иосифом, в кругу друзей которого разговоры об эмиграции были постоянными.

«Прислушиваясь к веселым голосам, Маша ела салат и пила вино, и с каждой следующей рюмкой мысль о том, что брат рассуждает ошибочно, становилась все яснее. Оживленные лица сокурсников вставали защищающим кругом, в который не могло прорваться ничего дурного <...> Словно возражая брату, тосковавшему по чужим странам, она радовалась тому, что не хочет никуда уезжать»[23].

Публикация подготовлена при финансовой поддержке Международного исследовательского центра российского и восточноевропейского еврейства (грант № 08-06 за 2006 г.).

Примечания

[1] Национальный состав населения России. М.: Информационный издательский центр, 1994. С. 8–9.

[2] *Синельников А.* Некоторые демографические последствия ассимиляции евреев в СССР // Вестник Еврейского университета в Москве. 1994. № 1 (15). С. 95.

[3] *Носенко Е. Э.* Проблемы еврейской идентичности у потомков этнически смешанных браков (Предварительные наблюдения) // Материалы Седьмой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Часть 1. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», 2000. С. 411; *Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В.* Национальное самосознание российских евреев. Материалы социологического исследования 1997–1998 гг. // Диаспоры / Diasporas, 2000. № 3. С. 61–62. Хотя до начала 1990-х гг. исследования подобного рода не проводились, вполне резонно предположить, что люди, родившиеся в смешанных браках, в большинстве случаев также предпочитали записаться как неевреи.

[4] *Синельников А.* Указ. соч. С. 95: *Куповецкий М.* Йехудей брит ха-моацот лешеавар: миспарим ве-хитиашвут беолам // Йехудей брит ха-моацот бемеавар. 4 (19). Йерушалаим, 2000 [*Куповецкий М.* Евреи бывшего Советского Союза: численность и расселение в мире // Евреи СССР на перепутье. 4 (19). Иерусалим, 2000]. С. 128–142; *Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В.* Указ.соч. С. 60–61.

[5] Так, по расчетам (как показала последняя перепись населения — излишне оптимистичным) М. С. Куповецкого, численность евреев в России на рубеже XX–XXI вв. должна была составлять чуть более 300 тыс. человек, в то время как численность тех, кто подпадал под действие израильского Закона о возвращении, — около 2 млн человек. См.: *Куповецкий М.* Указ. соч. С. 61–62.

[6] Причем речь идет не только о евреях наполовину, но и о евреях на четверть. Как показывают мои исследования, такие люди, обладающие еврейской самоидентификацией, не редкость. См.: *Носенко Е. Э.* «Быть или чувствовать?» Основные аспекты формирования еврейской самоидентификации у потомков смешанных браков в современной России. М.: ИВ РАН — Крафт+, 2004. Более того, в последние годы среди моих информантов встречались такие, которые либо не имели еврейских корней, либо имели очень отдаленные. О подобном явлении, называемом «квазиэтничностью», писал Б. Е. Винер на примере людей, принявших не традиционную для данной этнической группы конфессию. См.: *Винер Б.* Возвращение к вере предков. Конструирование современной этноконфессиональной идентичности (на примере Санкт-Петербурга) // Диаспоры / Diasporas. 2002. № 4. С. 200–220.

[7] *Рывкина Р.* Евреи в постсоветской России — кто они? М.: УРСС, 1996; *Она же.* Как живут евреи в России. Социологический анализ перемен. М., 2005.

[8] *Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В.* Указ. соч. С. 52–86; *Они же.* Национальное самосознание российских евреев. Материалы социологического исследования 1997–1998 гг. (статья вторая) // Диаспоры / Diasporas . 2001. № 1. С. 210–244; *Они же.* Национальное самосознание российских евреев. Материалы социологического исследования 1997–1998 гг. (статья третья) // Там же. 2001. № 2–3. С. 224–262.

[9] *Чижова Е.* Преступница // Звезда. 2005. № 1–2.

[10] Там же. № 1. С. 17--18.

[11] Подробнее об этой классификации см. в моих работах: *Носенко Е. Э.* «Быть или чувствовать?»; *Штейн Е. Э.* Формирование этнической самоиденти-

фикации у потомков русско-еврейских браков в современной России. Автореф. дисс.... докт. ист. наук. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2005.

[12] См., напр.: *Рубинчик В.* Русскоязычные иммигранты в Израиле 90-х годов: иллюзии, действительность, протест // Диаспоры / Diasporas. 2002. № 2. С. 206–240.

[13] *Еленевская М., Фиалкова Л.* Русская улица в еврейской стране: Исследование фольклора эмигрантов 1990-х в Израиле. Ч. 1. М.: РАН. Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 2005. С. 47.

[14] Там же (см. литературу по данному вопросу).

[15] *Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В.* Национальное самосознание российских евреев (статья вторая) // Диаспоры / Diasporas. 2001. № 1. С. 232.

[16] Там же. С. 229–230.

[17] *Рывкина Р.* Как живут евреи в России. С. 359.

[18] Там же. С. 357. *Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В.* Национальное самосознание российских евреев (статья вторая) // Диаспоры / Diasporas. 2001. № 1. С. 261.

[19] Там же. С. 229.

[20] Там же. С. 230.

[21] *Рывкина Р.* Как живут евреи в России. С. 338.

[22] *Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В.* Национальное самосознание российских евреев (статья вторая) // Диаспоры / Diasporas. 2001. № 1. С. 229.

[23] *Чижова Е.* Указ. соч. С. 57.

ABSTRACTS

New York and Jaffo: Discussion on the Ways of Emigration and the Fate of Russian Jewry in 1881–1883

Victor Kelner
Russian National Library and the St. Petersburg Judaica Center at the European University, St-Petersburg, Russia

The article outlines the progress of the discussion about the 'direction of emigration' of Russian Jews in 1881 — 1883. The author presents the evolution of the views about the problem not only in newspapers and magazines, but also in thought of Jewish public leaders of the time.

Human Contraband: The Russian Government and Emigration from the Kingdom of Poland, 1881–1892

John D. Klier
University College, London, UK

This essay explores a number of aspects of Jewish out-migration from the Russian Empire that remain under-studied. In particular it examines the attitude of the Russian government to the phenomenon as it evolved over time. Jewish migration cannot be treated in isolation, because it was occurring in tandem with the movement of other groups. The essay explores the similarities and differences between the migration of Jews and another large group of migrants, the Poles. The essay also considers the mechanics of emigration within the Russian Empire that preceded departure: what agencies were encouraging emigration; what were the mechanics by which people actually crossed the Russian frontier?

In Search of a «City of Refuge»: The London *Jewish Chronicle* and Russian Emigration, 1881–1905

Samantha (Sam) Johnson
Manchester Metropolitan University, UK

«Searching for a city of refuge» analyse the response of Anglo-Jewry's leading newspaper, the *Jewish Chronicle*, to emigration from Tsarist Russia between 1881 – 1905. The *Chronicle* was intrinsically interested in emigration, since it believed it was the consequence of persecution under Tsarist rule. As a regular campaigner against the Tsarist injustices enacted against Jews, the recurrent flow of emigrants inevitably provoked a response. The JC was sometimes swayed towards Palestinophilism, but in the last two decade of the nineteenth-century believed the USA to be the most suitable destination for persecuted Jews. Britain's role was deemed to be that of intermediary. These expectations were not and the *Chronicle* increasingly had to face up to the fact the East European emigrant Jews sought refuge in the United Kingdom. This paper discusses the JC's varied responses to emigration, the solutions it proposed in the 1880s and the narrowing of its focus on Jewish emigrants to Jewish immigrants. In light of this, the paper considers how the image of the East European Jew fared in the JC and whether it conformed to wider stereotypes.

«Settlement House Movement» in the United States and the Problem of Adaptation of the Russian-Jewish Émigrés

Victoria Zhuravleva
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

«Settlement house movement» in the USA was a part of a general movement for progressive reforms. At the turn of the 19th — 20th centuries it played an important role in preparation and implementation of the variety of social measures intended to assure the socialization of the «new immigrants» and to organize the life in slums of urban centers, where housed the essential part of the Jewish immigrants from Russia. The Jews from the Eastern Europe preferred to have recourse to the ethnic settlements and the ethnic organizations. However, the analysis of activity of Hull-House in Chicago and Henry Street Settlement in New York, well-known American settlement centers, gives us an insight to the extent of contribution made by the settlement house movement to prevent

social tension among Americans and «new emigrants», whose largest ethnic group were the Russian Jews. In conditions of the struggle between restrictionists and supporters of a more liberal immigration policy, that took place in American society of that time, social workers cultivated an image of settlers as desirable immigrants. Advocating the right of the immigrants to preserve their ethnical identity as a transitional stage in their way to assimilation, they upheld the right of the immigrant cultures to equal entrance to the American culture.

«Sticking it to the Tsar»: Jacob Schiff, Herman Rosenthal and the American Fight Against Tsarist Discrimination of the Jews

Brian Horowitz
Tulane University, New Orleans, USA

In this article, Brian Horowitz investigates the campaign before World War I to sway American public opinion against the tsarist government because of its oppressive policies toward its Jewish population. The initiator of this activity was Herman Rosenthal, the intellectual and activist, who received help from Jacob Schiff, the banker and philanthropist. Using Schiff's letters to Rosenthal — which appear in print here for the first time — Professor Horowitz traces their relationship, illuminating a part of the upscale New York Jewish community and their attitudes toward Russia. Professor Horowitz finds ultimately that the American promise of justice and higher morality shaped the attitudes of the immigrants from Central and Eastern Europe, such as Schiff and Rosenthal, motivating their pursuit of equality for their co-religionists in Russia.

«Ikh bin an emigrant... tsvishn emigrantn... ikh vil es mer nisht...» — Eastern European Jewish Migrants in Berlin 1918–1933

Anne-Christin Saß
East European Institute, Free University Berlin, Germany

After the First World War and its political, social and economic repercussions Berlin became an important center for the migration of large numbers of Eastern European Jews. The migrants, constituting the «East-European-Jewish Berlin», belonged to different social groups and represented the whole spec-

trum of Russian, Galician and Polish Jewry. The article is an attempt to show a multifaceted picture of the exile-experiences of the Jewish migrants, which stands in contrast to the one-sided and mainly negative public perception of the Eastern Jews in Germany. As an important intersection between East and West, Berlin provided migrants with new orientations and coalitions and confronted them with the complex and diverse self-images of German Jewry. In this context, questions of self-understanding and national identity became especially significant and led to various answers, ranging from isolation to partial integration and acculturation.

A New Space of Communication in Diaspora and the Project of World Jewish University

Verena Dohrn
Göettingen and Hannover Universities, Germany

The Jewish Telegraphic Agency (JTA), a bureau for gathering and distributing of news about Jewish life, Jewish politics and anti-Semitism, established in 1919 in London and New York as a Limited Company, was one of the first Jewish news agencies and has remained the biggest one until today. Neutral with regard to the political parties, JTA contributed to the Jewish national interests and was loyal to Entente's policies. The agency had offices in different countries, each of them publishing Bulletins in the language of the state. For the Jewish migrants from East Europe in Berlin JTA opened new, a trans-national venue of communication, through which Jewish correspondents from Berlin informed the world about their problems on the daily basis. Of special interest are the JTA news about organizations, parties, conferences, and cultural life of East-European Jewish migrants in Berlin. The political mission for impartial, but global Jewish Diaspora interests becomes evident in numerous reports on trans-national Jewish organizations with East European background, but with headquarters in Berlin and in the news about the prominent scholars in Berlin occupying project of an World Jewish University. The project has never been realized, but for JTA it had been on agenda for some years, in addition to Hebrew university in Palestine. World Jewish University was one of the trans-national projects sponsored by the global communicator.

From the History Russian-Jewish Emigration in China

Nadezhda Ablova
Belarusian State University of Economics, Minsk, Belarus

The article focuses on activities of A. I. Kaufman, the editor of *Jewish Life*, a weekly published in Harbin (China) through almost a quarter of a century. The readers of *Jewish Life* were the Russian Jews who lived in Harbin, Manchuria, Tianjin, Dalian, and Shanghai. The weekly continually gave detailed account of life of the Jewish communities in China, the Palestinian events, political news concerning Jewry in the Far East. *Jewish Life* contains very important information about the history of Jewish emigration to the Far East and may serve as an essential source to study this issue.

The Organized Escape («Bricha») of Jewish Holocaust Survivors from the Baltic States in 1944–1946

Dov Levin
The Hebrew University of Jerusalem, Israel

Nowhere was the Holocaust more devastating than in the Baltic countries, where only 4 percent of 350000 Jewish citizens survived the slaughter that had been perpetrated by the Nazis and their local accomplices. Following the liberation, thousands of survivors from the Baltic states left this region in an organized outflux after they searched for additional survivors, reclaimed hidden Jewish children, commemorated the victims, and tried to take revenge against the murderers. The flow of refugees, known as the Bricha, crossed porous borders and weathered political dangers by means of various techniques that gave its clandestine nature the appearance of legality. The Soviet attitude toward these Jews and the Zionist activists who led them was complex. The local and central authorities probably knew about the Bricha but did not act systematically against it until late 1946, when they realized that it was being coordinated from abroad. Although the Bricha was stamped out, Holocaust survivors in the USSR derived inspiration from it that contributed to the Jewish awakening in subsequent decades. The author concludes by recounting his personal involvement in the events described.

Jewish Emigration from the Soviet Union, 1948–1967

Yaacov Ro'i
Tel Aviv University, Israel

The article surveys Soviet Jewish emigration in the years from the establishment of the State of Israel in 1948 until the June 1967 war. There was little emigration during these years but the issue was very much alive. It was a central motif in Soviet — Israeli relations; it perturbed the Soviet leadership; and it was at least a theoretical option for tens, if not hundreds, of thousands of Soviet Jews, who contemplated emigrating at some level. Indeed, a careful study of the issue in this period shows how the ground was in fact laid for the emigration movement of the 1970s, and the principal parameters of that movement were already in existence.

Policies of the Soviet Leadership Regarding the Jewish Emigration after the 20th Congress of the CPSU (1956–1991)

Gennady Kostyrchenko
Institute of Russian History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

The Soviet government faced with the problem of Jewish emigration as early as World War II, in 1942, when vast number of Polish citizens of Jewish descent, joining the army of General Wladyslaw Anders, left the Soviet Union for the Middle East. The next wave of Jewish mass emigration from the Eastern European countries (primarily from Poland and Romania) started in 1946 and continued in 1955 — 1957. As for Jews that became the Soviet citizens in the days of Lenin, the authorities flatly rejected the possibility of their mass emigration from the country not only under Stalin but also under Khrushchev. The key factors that persuaded the Soviet leaders to liberalize policies toward Jewish emigration were American propaganda and political pressure on the Kremlin. By 1972, the number of the Jews that had left the country increased to tens of thousands. The Independent Jewish Movement was finally established by that time. The movement struggled for freedom of emigration and lately divided into two groups — «kulturniki» («culturals») and «politicians». They both accomplished a great deal of work concerned with national education and protest campaigns. A confrontation on the Jewish question between the Soviet authorities from one hand and the West and the Soviet dissidents from another provoked exacerbation

of anti-Semitism that was forced from above. By the early 1980s, the authorities minimized the flow of the Jews from the country again. The situation has changed only in the days of perestroika, and beginning from 1989, the Jewish emigration became mass movement.

Assisting the Jews of Poverty and Struggle. The Post-WWII Relief-in-Transit Program of the American Jewish Joint Distribution Committee and of the Israeli "Nativ" for Soviet Jewry Emigration Movement (1950s — 1970s)

Michael Beizer
The Hebrew University of Jerusalem, Israel

For a period of forty years, beginning the early 1950s, the American Jewish Joint Distribution Committee «Joint», in cooperation with the «Nativ», an Israeli secret organization that was charged with promotion of repatriation from the Eastern Europe, sent hundreds thousand parcels to Soviet Jews with clothing and footwear, food, matzoth, and devotional articles. The parcel program, named «relief-in-transit», was implemented through the mediation of European parcel and lettershop companies. Soviet part of the activities was initially insignificant, but later, in the 1970s, brought up to a top-priority program. By the first stage, the recipients were the aged and indigent inhabitants of the Soviet western regions annexed during the World War II, as well the families of repressed Jewish activists. With rise of the organized Zionist immigration movement, centre of gravity was shifted to Moscow and Leningrad, and from a pure humanitarian program it becomes a project to support the struggle of Soviet Jews.

The Emigration of the 1970s as Seen by Radio Liberty. Based on Materials of Radio Liberty Archive

Ivan Tolstoy
Radio Liberty, Prague

The theme of emigration from the Soviet Union was a subject of permanent interest for the Radio Liberty — the service established by emigrants. At the beginning of the Third Wave (it was named lately, not without reason, a Jewish Wave), the question of freedom of emigration was a matter of great significance.

It was a period of a historical political decision for the Soviet leaders and a time for establishing a civil precedent for the emigrants themselves. So the year 1971 turned out to be of great importance, for nor persecutors, nor persecuted, nor the West mass media that had to cover this dramatic process had not any experience on the matter. An analyst for Radio Liberty Victor Semyonovich Frank, who covered the difficult and delicate issues, continually highlighted the Jewish question in 1971, and while the self-consciousness of the Soviet Jews had grown, went his own way in understanding of this historical situation.

Mikhail Gershenzon between Russia and Emigration

Nikolai Bogomolov
Moscow State University, Russia

The article deals with the period of life of M. O. Gershenzon, his stay in Germany in 1922 — 1923, that was practically not investigated in the scientific literature. After that time he went back to the Soviet Union, neglecting new opportunities opened up for him in Europe and despite the fact that by that time all his closest friends had already emigrated. Based on already known facts, obtained primarily from the letters of Gershenzon (for during the months of his stay in Germany he wrote virtually nothing), the author attempts reconstruct the logic of his intellectual existence and, at the same time, his life behaviour.

Abraham Cahan, Ethicist

Alice Nakhimovsky
Colgate University, USA

If Abraham Cahan was not a great writer, we can certainly say that he was a culturally complex one: a Russian writer who made English-language fiction out of Yiddish-speaking Jews. One of the ways in which he remained culturally Russian was his belief in the educative function of literature, an approach that he regarded as Russian in origin. This essay looks specifically at the kind of values his fiction promotes, both personal and ideological, and how these values relate to his advice column, the famous Bintl Brief, that ran in his newspaper, the Forverts, beginning in 1906. Cahan's predominant stance in all genres is as an ethicist rather than an agitator for socialism. The retreat from political certain-

ties is evident in his stories (published as a book in 1897), which are morally schematic but politically reticient; the grows stronger as time progresses.

Russian-Jewish Intelligentsia and Dovid Ignatov's Great American Novel

Mikhail Krutikov
University of Michigan, Ann Arbor, USA

The author examines the forgotten trilogy «Oyf vayte vegn» (Vistas, 1932) by Dovid Ignatov (1885–1954), one of the leading American Yiddish writers. The paper places the novel at the nexus of the American, Russian, and Jewish cultural traditions, and argues that Ignatov attempted to create an experimental synthetic work that would tell the epic story of the Russian-Jewish immigration in America of 1881–1917 by utilizing the artistic means and conventions of Yiddish storytelling, Russian symbolism, and the Great American Novel. The novel's protagonist Berman personifies Ignatov's dream of a modern Jewish hero who would combine the mystical fervor of his Hasidic ancestors with the dedication of a Russian revolutionaries and the enthusiasm of American pioneers — a dream that failed to come true in the face of the dominant mercantilism of American urban culture. The trilogy, although not free from artistic flaws, was one of the most ambitious and original attempts to create a portrayal of the first and second generation of the Russian-Jewish intelligentsia in America. It fell into oblivion with the decline of the Yiddish readership and linguistic assimilation of American Jewry.

On the Poetics and Poetry of Jewish Emigration in Marc Chagall's Creative Activity («Introduction to the New Jewish Theater» of Marc Chagall: Paris — Moscow — Paris — New York — Paris. The Poems by Chagall: Paris — Lissabon — New York — Paris)

Leonid Katsis
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

The article considers figurative and compositional aspects of the various versions of Chagall's massive canvas «Introduction to the Jewish Theater» (1920) and his replica «Les Arlequines» created at the time of his stay in the USA. In addition, the author examines figurative sources of the canvas going back to the

art of Yehuda Pen, and their transformation in several periods of Chagall's life during his emigration in France and the USA. The article explores the Jewish symbolic layer of «Introduction to the Jewish Theater» that was changed depending on the location of the artist — in Russia, America, and France. The author also compares the imagery of Chagall's painting and poetry related with the emigration experiences during the World War II.

Life of the Jewish Émigrés in Australia in 1920s-1960s. According to the Classics of Australian Jewish Literature: P. Goldhar, G. Bergner, and I. Woten

Galina Eliasberg
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

The Australian Jewish community was formed by natives of Great Britain at the end of 18th century. German Jews began to arrive in the middle of XIX century, and by the end of the 1920s those whose native language was Yiddish had composed considerable amount of emigres. It was they who at the end of the 1920s and in the 1930s established the rules of formation for Australian Jewish literature. Works of such Yiddish authors as Pinchas Goldhar and Hertz Bergner reflects feelings and sentiments of emigres from the Eastern Europe. Works of Judah Waten was an important connecting link between Yiddish writers and the general English-speaking audience of Australian readers, afterwards becoming an integral part of the Australian literary mainstream of the 1950s — 1970s. The author considers the most striking works of the above-mentioned writers, including the Goldhar's stories included in the collection «Dertseilungen fun Oistralie» (Tales from Australia) (1939), «Between sky and sea» (1946), a novel by G. Bergner, «The Unbending» (1954) and «Distant Land» (1964), novels by I. Woten.

«Here» and «There». The Aspect of Cultural Transfer in the Literary Discourse of the 1990s

Olaf Terpitz
Leipzig University, Germany

Migration experience and reflections on the Diaspora condition form a central pattern in Jewish thought and literary imagination which becomes once

more obvious in and through the mass migration of Jews from the FSU in the 1990s to Israel, Germany, and the USA. «Here» and «there» are central vectors in migration experience that transcend geographical, social, cultural and lingual «boundaries». Translation and cultural transfer are thus required to establish spheres of communication. They involve such different categories as knowledge, traditions, habits, and even temporalities. On the basis of two novels the article aims to highlight the implications of translation and transfer. Lena Gorelik focusses in her debut novel «My White Nights» on her relation to Germany and Russia. Liudmila Ulitskaia depicts in «The Funeral Party» the Russian Jewish immigrant milieu in New York. Both texts deal insofar with the question of translation as they take wholly or partially the view from «in-between», i.e. from a character that is involved in both worlds and tries to illuminate both to each other.

The City in the Eyes of the Immigrant: Domestication of Space by Russian-Speaking Israelis

Maria Yelenevskaya
Israel Institute of Technology, Haifa, Israel

Larisa Fialkova
University of Haifa, Israel

This essay looks at the quality of immigrants' life as reflected through their perception of space and urban life. Domestication of space and cultural differences in its evaluation affect integration processes in the new homeland. The material was drawn from in-depth interviews with immigrants from the former USSR who arrived in Israel as young children or adolescents, and from the Russian-language press and Internet discussion forums. In reflecting on various Israeli towns, interviewees focus on their physical and symbolic dimensions, the most salient oppositions being big-small, center-periphery, exposed-protected, and vibrant-boring. Analyses of the interviews and Internet discussions suggest that young Russian speakers have not developed symbolic links with their new towns of residence. They suffer from cognitive underload and feel cut-off from the European civilization which they idealize. Despite intergenerational conflicts aggravated by difficulties of integration processes, immigrant youth reproduce their parents' cultural values and attitudes to urban life.

«Whether They Wanted to Leave? Why are They Staying?» Jewish Emigration from Russia at the Turn of 20th — 21st Centuries and Jewish Self-Identification of the Descendents of Mixed Marriages

Elena Nosenko
Institute for Oriental Studies Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

The article focuses on the reasons and the motives that stimulate contemporary Russian Jews to stay on in Russia. The author considers the views of the mixed marriages descendants that today compose a numerical majority of the Russian Jews. Based upon the authors own records collected in Moscow and Saint Petersburg during the last seven years, the opinion survey data, and the literary sources, the article emphasizes several levels of motivation of the Russian Jews that prevent them from departure. Noting the significance of the political, social and economic issues, the author accentuates the role of the cultural ones — the identification with Russia, the Russian culture and the values of the informants. E. Nosenko also traces the correlation between emigration intents and the types of ethnic self-identification that she has specified before.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АВПРИ	–	Архив внешней политики Российской империи (Москва)
ГАРФ	–	Государственный архив Российской Федерации (Москва)
ЕНД	–	Еврейское независимое движение
РГАНИ	–	Российский государственный архив новейшей истории (Москва)
ЦГАООУ	–	Центральный государственный архив общественных объединений Украины (Киев)
FRUS	–	Papers Relating to the Foreign Relations of the United States
HIAS	–	Hebrew Immigrant Aid Society

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Аблова Надежда — доктор исторических наук, профессор кафедры политологии Белорусского государственного экономического университета. Круг научных интересов: история российской эмиграции в Китае, история КВЖД и международных отношений на Дальнем Востоке, история внешней политики Российской империи (XIX — начало XX вв.) и СССР, история дипломатии. Последняя монография — «История КВЖД и российской эмиграции в Китае: международные и политические аспекты истории» (2005).

Бейзер Михаэль — доктор истории, работает на кафедре еврейской истории и в центре Чейза по развитию иудаики на русском языке Еврейского университета в Иерусалиме. Заместитель главного редактора журнала «Вестник Еврейского университета». Сфера интересов — история евреев СССР, России и СНГ, история «Джойнта» в России. Основные публикации: «Евреи в Петербурге» (1989), «Евреи Ленинграда, 1917–1939: Национальная жизнь и советизация» (1999); «Наше наследство: Синагоги СНГ в прошлом и настоящем» (2002); «Американский брат: Джойнт в России, СССР, СНГ» в соавторстве с М. Мицелем (2004).

Богомолов Николай — профессор МГУ, зав. кафедрой литературно-художественной критики факультета журналистики. Основная сфера научных интересов — история русской литературы XX века, текстология, литературоведческое источниковедение, теория стиха. Книги: «Михаил Кузмин: статьи и материалы» (1995), «Михаил Кузмин: искусство, жизнь, эпоха» (1996, совм. с Дж. Э. Малмстадом), «Русская литература начала XX века и оккультизм» (1999), «Mikhail Kuzmin: A Life in Art» (1999, совм. с Дж. Э. Малмстадом); «От Пушкина до Кибирова» (2004) и др.

Горовиц Брайан — профессор Университета Тюлейн (Новый Орлеан, США), руководитель программы по иудаике, исследователь российско-еврейской культуры. В последнее время завершил работу над двумя монографиями о русско-еврейской интеллигенции и истории Общества

по распространению просвещения между евреями в России. Автор многочисленных публикаций о русско-еврейской интеллектуальной истории и культуре.

Джонсон Саманта — PhD., старший преподаватель современной истории Европы в Метрополитен университете в Манчестере (Великобритания), научный сотрудник кафедры гебраистики и иудаики в Университетском колледже (Лондон), ответственный секретарь академического журнала «East European Jewish Affairs». В настоящее время завершает работу над монографией о реакции британского общества на «еврейский вопрос» в Восточной Европе в 1880–1939 гг.

Дорн Верена — доктор, приват-доцент Гёттингенского университета, сотрудник университета в Ганновере. Круг научных интересов: современная история Центральной и Восточной Европы, русско-еврейская история, иудаика и компаративистика (на материале восточноевропейской диаспоры). Основные исследования и публикации посвящены биографии С. Дубнова (Göettingen, 2004–2005), истории еврейского просвещения в Российской империи.

Еленевская Мария — кандидат филологических наук, работает на кафедре гуманитарных наук Техниона, Израильского института технологии, преподает спецкурсы английского языка, а также руководит работой лаборатории по использованию компьютерных программ и мультимедиа при изучении иностранных языков. Автор статей по социолингвистике, исследованию прессы и методике преподавания иностранных языков. Соавтор многочисленных статей на английском и русском языках в области эмигрантологии и книги «Русская улица в еврейской стране: исследование фольклора эмигрантов из 1990-х в Израиле» (совместно с Л. Фиалковой).

Журавлева Виктория — кандидат исторических наук, доцент кафедры мировой политики РГГУ. Сфера научных интересов: история США, история российско-американских отношений, имажинология международных отношений. Автор многочисленных публикаций в исторических журналах и ежегодниках, составитель фундаментальной публикации документов по истории российско-американских отношений, осуществленной международным фондом «Демократия» совместно со Стэнфордским

университетом и Гуверовским институтом войны, революции и мира, один из авторов учебника по всемирной истории XX века (в соавторстве с И. И. Долуцким), стипендиат программы Фулбрайта, член «Ассоциации изучения США».

Засс Анн-Кристин — ассистент института Восточной Европы свободного университета в Берлине. Работает над докторской диссертацией на тему о еврейских мигрантах из Восточной Европы в Берлине в 1918–1933 гг. Сфера научных интересов: современная история Центральной и Восточной Европы, история и культура восточноевропейского еврейства.

Кацис Леонид — доктор филологических наук, доцент Российско-американского учебно-научного центра библеистики и иудаики РГГУ. Автор статей и монографий по истории и культуре российского еврейства и русско-еврейским культурным и религиозным отношениям, в частности: «Осип Мандельштам: мускус иудейства» (2002); «Кровавый навет и русская мысль. Историко-теологическое исследование дела Бейлиса» (2006).

Кельнер Виктор — доктор исторических наук; ведущий научный сотрудник Российской национальной библиотеки, сотрудник Центра «Петербургская иудаика» при Европейском университете в Санкт-Петербурге. Осуществил первое научное комментированное издание мемуаров С. М. Дубнова «Книга жизни».

Клиер Джон — профессор современной еврейской истории в университетском колледже (кафедра гебраистики и иудаики), Лондон. Специалист по истории российского еврейства, интеграции евреев в российской империи, исследователь «еврейского вопроса» в общественной жизни и публицистике в России. Автор монографий «Russia Gathers Her Jews» (1985), «Imperial Russia's Jewish Question» (1995). Один из редакторов журнала «East European Jewish Affairs».

Костырченко Геннадий — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института российской истории РАН; специализация — политическая и этнополитическая история России и СССР в XX веке, история национальной политики в Советском Союзе. Основные научные труды: монографии «В плену у красного фараона. Политические

преследования евреев в СССР в последнее сталинское десятилетие» (М., 1994; переводные версии изданы в США и Франции), «Тайная политика Сталина: власть и антисемитизм» (М., 2001, 2003); сборники документов «Еврейский антифашистский комитет в СССР, 1941–1948. Документированная история» (М., 1996), «Государственный антисемитизм в СССР: от начала до кульминации, 1938–1953» (М., 2005).

Крутиков Михаил — профессор славистики и иудаики Мичиганского университета (Энн Арбор, США), обозреватель нью-йоркской газеты «Форвертс», специалист по идишской культуре. Основная сфера интересов: литература на идише, русско-еврейская культура, еврейская культура в Центральной Европе.

Автор монографии «Yiddish Fiction and the Crisis of Modernity, 1905–1914» (2001), соредактор трех сборников статей о культуре на идише. В настоящее время заканчивает редактирование раздела о литературе на идише после 1800 г. для «YIVO Encyclopedia Jews in Eastern Europe» (выйдет в свет в 2007 г.), а также книгу о Меире Винере и еврейской культуре в Центральной Европе и Советском Союзе в период между войнами. Соредактор журналов «East European Jewish Affairs» и «Prooftexts».

Левин Дов — профессор, специалист по истории восточноевропейского еврейства, особенно в истории балтийских евреев. Получил докторскую степень в области истории в Еврейском университете в Иерусалиме. Участвовал в фулбрайтовской программе в университете Чикаго и работал в Отделении устной истории (Oral History Division) Института современного еврейства при Еврейском университете в Иерусалиме. Им опубликовано 520 статей и 16 книг на иврите, идише, английском, французском, русском, польском, немецком, литовском и латышском языках. В числе его книг, изданных на английском, «Fighting Back: Lithuanian Jewry's Armed Resistance to the Nazis 1941–1945» (1985); «Baltic Jews under the Soviets» (1994); «The Lesser of Two Evils: 1939–1941» (1995) и «The Litvaks: A Short History of the Jews in Lithuania» (2000).

Нахимовски Элис — профессор русистики и иудаики университета Колгейт штата Нью-Йорк (США). Автор работ о русско-еврейской литературе, еврейской идентичности, редактор «Энциклопедии восточноевропейского еврейства» YIVO по русской литературе. Сфера научных интересов: русско-еврейская литература, история русско-еврейской

повседневности. В последнее время занимается проблемами передачи еврейской идентичности из поколения в поколение способами, лежащими «глубже» идеологии — в частности, формами поведения и быта.

Носенко (Штейн) Елена — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН. Сфера научных интересов: изучение этнической самоидентификации, смешанных браков, еврейской самоидентификации в России. Автор многочисленных публикаций, включая 2 монографии, посвященных различным аспектам этнической самоидентификации в русско-еврейских браках, а также еврейским праздникам, обрядам жизненного цикла, народной демонологии. Член Российской ассоциации востоковедов и European Association for Jewish Studies.

Рои Яаков — почетный профессор Тель-Авивского университета (Израиль). Опубликовал несколько книг и множество статей по истории советских евреев: «Soviet Decision Making in Practice: The USSR and Israel, 1947–1954» (1981); «The Struggle for Soviet Jewish emigration, 1948–1967» (1991); «Jewish Culture and Identity in the Soviet Union» (1991; ред. совместно с Ави Бекером); «Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union» (1995; редактор); «Soviet Jewry on Three Continents: Migration and Resettlement» (1997; ред. совместно с Ноахом Левин-Эпштейном и Паулем Риттербандом). В настоящее время редактирует вместе с Цви Гительманом сборник «Revolution, Repression and Revival: Jews in the Former Soviet Union» (будет опубликован издательством Rowman & Littlefield).

Терпиц Олаф — сотрудник университета г. Лейпцига (ФРГ). Защитил докторскую диссертацию на тему: «Образ штетла в русско-еврейской литературе после Холокоста». В настоящее время его научные интересы направлены на процессы миграции, ведущие к многочисленным изменениям в структуре идентичности, например, трансформации рассказов о прошлом и продолжении их существования в теперешних условиях или восприятии дома и принадлежности.

Толстой Иван — филолог, историк эмиграции, специализируется на периоде холодной войны. Автор сборника статей об эмигрантской литературе «Курсив эпохи» (СПб., 1993) и CD диска «Полвека в эфире», посвященного истории Радио «Свобода». Преподавал в Санкт-

Петербургском, Карловом университетах и в Сорбонне. На Радио «Свобода» ведет программы Европейский выпуск «Поверх барьеров» и «Мифы и репутации».

Фиалкова Лариса — кандидат филологических наук, работает старшим научным сотрудником на кафедре ивритской литературы и сравнительного литературоведения в Хайфском университете. Преподает различные курсы по русской литературе, по славянскому и современному фольклору («Фольклор и эмиграция», «Фольклор в эпоху технологий», «Образ чужака в фольклоре») и др. Автор статей по русской литературе, русскому и украинскому фольклору. Соавтор многочисленных статей на английском, иврите, русском языках и книги «Русская улица в еврейской стране: исследование фольклора эмигрантов 1990-х в Израиле» (совместно с М. Еленевской).

Элиасберг Галина — кандидат филологических наук, преподаватель Российско-американского учебно-научного центра библеистики и иудаики РГГУ, докторант Института высших гуманитарных исследований РГГУ. Автор монографии «“... Один из прежнего Петербурга”: С. Л. Цинберг — историк еврейской литературы, критик и публицист» (2005) и более 20 работ по еврейской и русско-еврейской литературе. Сфера научных интересов: историография еврейской литературы, история литературы на идише, русско-еврейская литература и драматургия рубежа XIX–XX вв., еврейская литература в странах диаспоры.

Еврейская эмиграция из России. 1881–2005

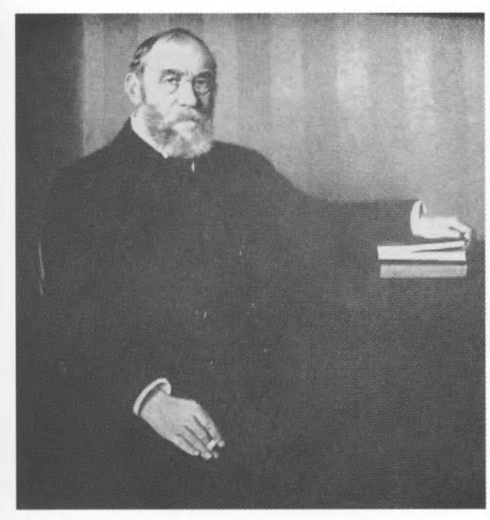
Редактор: А.А. Берсенева
Художественный редактор: А.К. Сорокин
Компьютерная верстка: М.В. Минина

Л.Р. № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 26.11.2007.
Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 28. Тираж 1000 экз. Заказ 2543

Издательство «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН)
117393, Москва, ул. Профсоюзная, д. 82. Тел.: 334-81-87 (дирекция)
Тел./Факс 334-82-42 (отдел реализации)

Электронный вывод и печать
в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

• К статье *Б. Горовица*
«В укор царю: Яков Шифф, Герман Розенталь и американская борьба с дискриминацией евреев при царском режиме»



Герман Розенталь

- К статье *Л. Кациса*
  «К поэтике и поэзии еврейской эмиграцииив творчестве Марка Шагала («Введение в новый еврейский театр» Марка Шагала: Париж–Москва–Париж– Нью-Йорк–Париж. Стихи Шагала: Париж–Лиссабон–Нью-Йорк–Париж)»



«Введение в еврейский театр», 1920.
Холст, темпера, гуашь, белила.
Государственная Третьяковская галерея

«Арлекины», 1944.



Эскиз «Введение», 1919.
Графика



Эскиз «Введение», 1919.
Цветной



«Влюбленные над городом», 1917.
Холст, масло.
Государственная Третьяковская Галлерея



«Влюбленные над городом», 1924.
Холст, масло.
Государственная Третьяковская Галлерея

«Обнаженная над Витебском», 1933.
Холст, масло.
Государственная Третьяковская Галлерея



«Над Витебском».
Фрагмент



«Введение
в еврейский театр»,
1920. Коза



«Введение в еврейский
театр», 1920. Свинья



Ю. Пэн. Дом с козочкой



Ю. Пэн. Сват
(Менахем Мендл), 1926.
Холст, масло

- К статье *Г. Элиасберг*
  «Жизнь еврейских эмигрантов в Австралии 1920-х – 1960-х годов: по произведениям классиков еврейско-австралийской литературы П. Гольдхара, Г. Бергнера и Й. Уотена»

אויסטראליען.

אלגעמיינע ידיעות

פאר די וואס ווילען פאהרען אהין.

ארויסגעגעבען פון דער

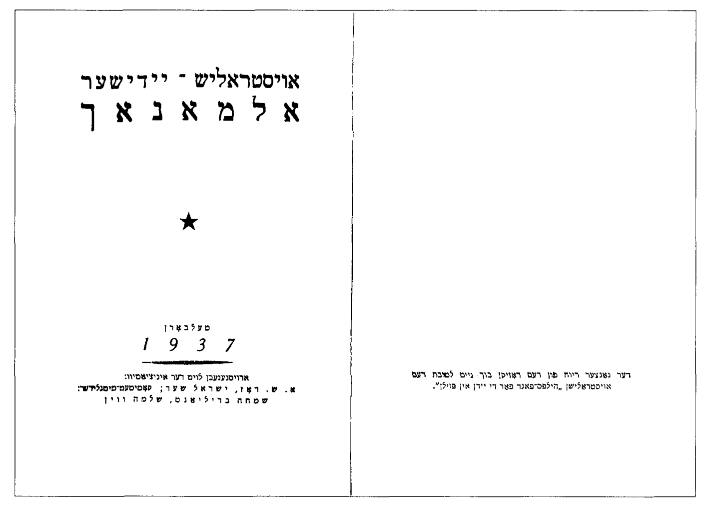
„יודישער קאלאניזאציאנס-געזעלשאפט“ (יק"א).

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типо-Литографія I. Лурье и К°, Гороховая 48.

1907.

1. Информационная брошюра Еврейского колонизационного общества «Австралия: общие сведения для тех, кто хочет туда ехать» (Санкт-Петербург, 1907)



אויסטראליש - יידישער

אלמאנאך

מעלבארן

1937

ארויסגעגעבן לויט דער איניציאטיוו:

א. ש. ראז, ישראל שער; קאמיטעט-מיטגלידער:

שמחה ברילאנט, שלמה ווין

דער גאנצער ריווח פון דעם ראווען בוך גייט לטובת דעם

אויסטראלישן „הילפס-פאנד פאר די יידן אין פוילן“.

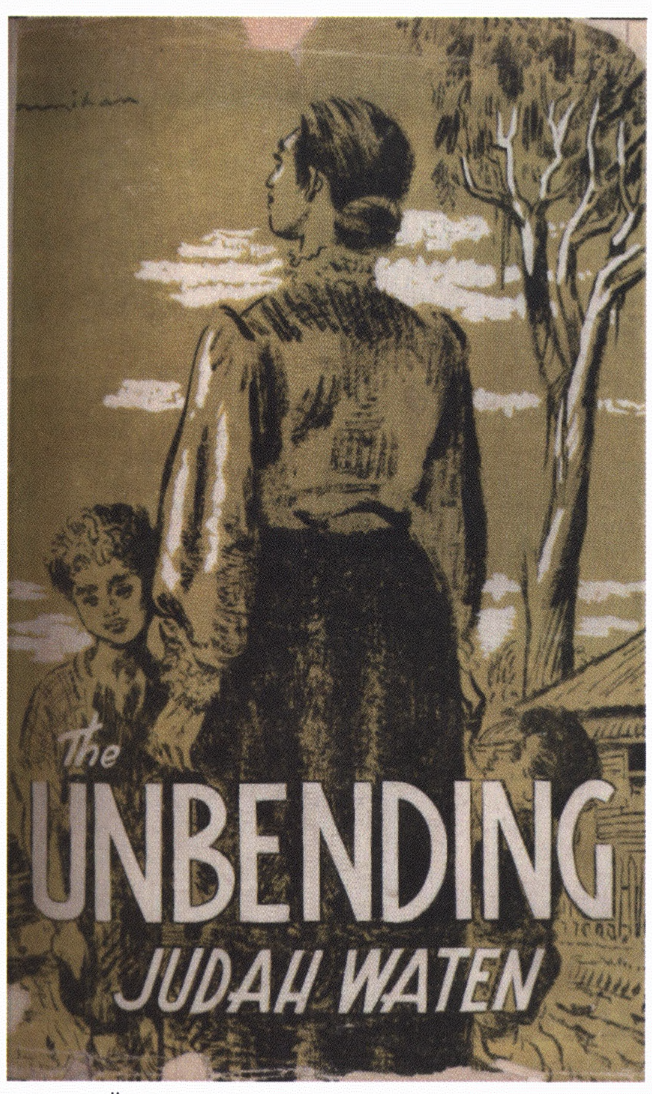
2. Первый «Австралийско-еврейский альманах» (Мельбурн, 1937) под ред. М. Равича



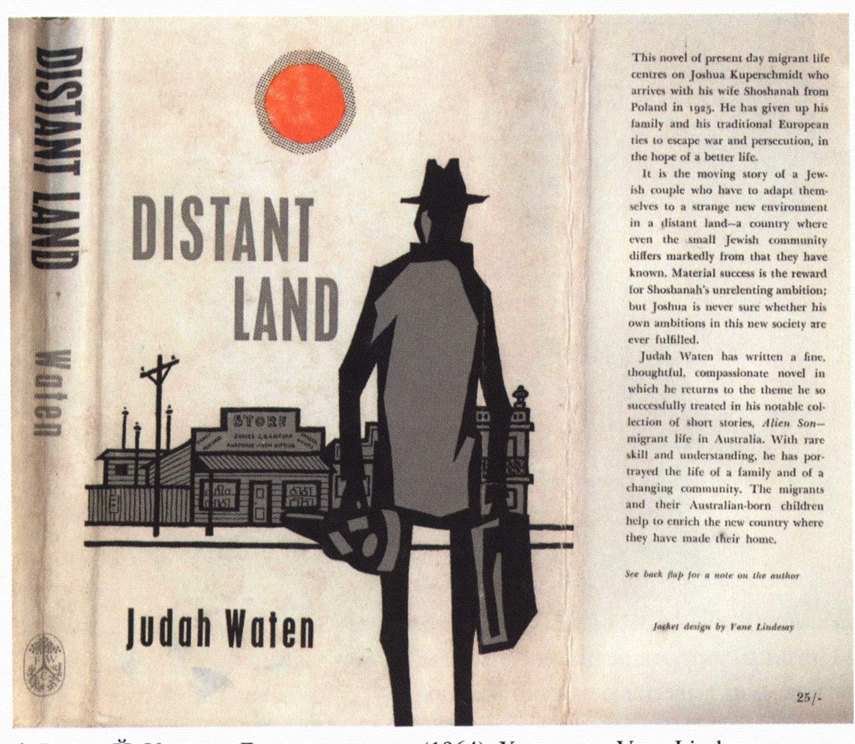
3. П. Гольдхар. «Рассказы из Австралии» (Мельбурн, 1939). Художник Noel Counihan



4. Роман Г. Бергнера «Между небом и водой» (Мельбурн, 1946). Художник V. G. O'Connor



5. Роман Й. Уотена «Несгибаемая» (1954).



6. Роман Й. Уотена «Далекая страна» (1964). Художник Vane Lindesay

• К статье *М. Еленевской – Л. Фиалковой* «Город глазами иммигрантов: Освоение пространства русскоязычными израильтянами»



Магазины, торгующие некошерными мясными изделиями, – выгодный бизнес, и их вывески украшают все города, где поселились выходцы из бывшего СССР. Не все их владельцы русскоязычные, но большинство продавцов и покупателей говорят по-русски.



Тут и там на улицах иммигрантских анклавов мелькают названия российских и советских городов. Как и прежде, Москва и Петербург соревнуются. Их можно увидеть на вывесках и популярных книжных магазинов, и лавочек, торгующих любимыми деликатесами.



Чем отличаются очки для *олим* (новых иммигрантов) от очков для остальных израильтян? Прежде всего, тем, что, выбирая их, можно говорить по-русски. А еще есть надежда, что продадут их в рассрочку и чуть дешевле, чем в соседней оптике.



Владельцы самых нарядных гастрономов Москвы и Петербурга, братья Елисеевы, удивились бы, увидев свой ближневосточный «филиал». Но даже, если по размеру и интерьеру он больше напоминает подсобное помещение тех самых «Елисеевских», воспоминания о прошлом ласкают души прохожих и покупателей.



Русская культура выплескивается на улицы израильского города самым неожиданным образом. Кто из иммигрантов не помнит детские книжки, в которых у хулиганов и двоечников «башмаки каши просят»?

Для того чтобы выжить, владельцам малых бизнесов приходится быть многостаночниками: и платьями торговать, и валюту менять.



И не дрогнула рука писавшего *пЕджаки* и *шерстяННые* пальто. Язык мой, что только не терпишь ты от блудных сынов, так гордящихся тем, что они носители русской культуры!



У «русских» и арабов-христиан есть с чего начинать мирный диалог: нет лучше времени, чем предновогодние декабрьские дни, когда надо покупать елку и елочные игрушки.